CESAR HAMILTON BRITO GOES

NOS CAMINHOS DO SANTO MONGE: RELIGIÃO, SOCIABILIDADE E LUTAS SOCIAIS NO SUL DO BRASIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Ivaldo Gehlen

Porto Alegre

2007.

CESAR HAMILTON BRITO GOES

NOS CAMINHOS DO SANTO MONGE: RELIGIÃO, SOCIABILIDADE E LUTAS SOCIAIS NO SUL DO BRASIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovado em _______ de ______________ de 2007.

BANCA EXAMINADORA

____
Prof. Dr. Ivaldo Gehlen
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

____
Profa. Dra. Suzana Albornoz
Universidade Santa Cruz do Sul - UNISC

____
Prof. Dr. João Carlos Tedesco
Universidade Passo Fundo - UPF

____
Prof. Dr. Carlos Alberto Steil
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

____
Prof. Dr. Marcelo Kunrath Silva
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

À Lizete Lima, minha esposa.

Adão Brito, meu tio (*in memoriam*)

Ivaldo Gehlen, meu professor.

AGRADECIMENTOS

Esta tese não seria possível sem o elenco de indivíduos e instituições que se apresenta a seguir. A falta de destaques que por ventura ocorra não diminui a gratidão que tenho por todos que conheci nesta trajetória, tornaram-se meus amigos e dos quais guardo grande admiração.

Ao Programa de Pós-Graduação de Sociologia da UFRGS e ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas que propiciam como condição de sua missão, o amadurecimento intelectual e pessoal daqueles que ali convivem. Às diferentes coordenações do PPGS nas pessoas das Profas. Dra. Clarissa Baeta Neves, Dra. Soraia Cortês e Dra. Cínara Roseinfield

Ao meu orientador, Prof. Dr. Ivaldo Gehlen. Além da competência profissional e do entusiasmo com que assume o seu trabalho, gostaria de destacar a sua generosidade e paciência na formação de uma geração de profissionais na qual me incluo. A vida me brindou quando o conheci.

O mesmo carinho e admiração dedico aos professores que não mediram esforços para o término desta trajetória. Na banca de qualificação contei com os Professores Dr. Carlos Steil, Dr. José Carlos dos Anjos, Dra. Suzana Abornoz e o Prof. Me. Jacques Marre. As contribuições daquele momento são inestimáveis e influenciaram significativamente para o atual formato da tese. Aos professores Carlos Steil e Jacques Marre o meu agradecimento pela oportunidade de assistir às suas disciplinas nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e Agronomia. Ao corpo de professores do PPG em Sociologia, meu reconhecimento.

Ao CNPQ, pela oportunidade da bolsa de estágio superior que recebi entre setembro de 2004 e agosto de 2005 e ao Grupo da Rede de Estudos de Desenvolvimento Territorial do projeto ALFA, que permitiu minha inserção nas suas dinâmicas de trabalho. Esse suporte proporcionou um ano de estudos na Universidade de Granada, Espanha, sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Entrena Durán, que pacientemente viabilizou contatos, conhecimentos e convivência que incidiram na concepção do objeto que trabalhei. Assistir às suas aulas e às do Prof. Dr. Francisco Carmona, de quem aprendi muito sobre religião e sociedade foram oportunidades únicas. Em Lisboa, neste mesmo período, os encontros e as lições que recebi do Prof. Dr. Eduardo Franco, profundo pesquisador sobre o messianismo e a história de Portugal ampliaram significativamente o marco histórico desta tese além de dar início a uma

amizade que perdura. Ao professor Dr. Zander Navarro, que propiciou a minha participação num evento no Centro de Estudos Sociais em Coimbra, também sou grato.

À UNISC, pela minha inserção no Programa de Qualificação de Docentes da instituição, do qual pude desfrutar quatro anos de plena dedicação ao doutoramento e, decorrente disso, de uma condição de trabalho que se torna rara em instituições de educação superior que não são públicas. O seu caráter comunitário que a distingue da natureza de uma instituição privada, a torna um lugar que, mesmo pressionada pela emergência de sustentação financeira, reserva condições para a elaboração científica e o compromisso com o saber.

À Diocese Católica de Santa Cruz, nas pessoas de muitos agentes e funcionários, com os quais desenvolvo parte de minhas atividades profissionais e que, neste último ano, possibilitou-me instalações adequadas onde me "refugiava", a fim de escrever este trabalho. Conviver com a equipe da Casa de Retiros Loyola foi uma gratidão nesta última fase.

O leque de pessoas, alguns amigos de longo tempo e outros que conheci no decorrer da tese, dão a dimensão do quanto este trabalho só foi possível, porque existem redes que, das mais variadas formas, o viabilizaram.

No círculo familiar, em primeiro lugar, à minha esposa Lizete, primeira a fazer a leitura e as correções deste trabalho e a meus filhos pela compreensão, companheirismo e solidariedade, em cada uma das etapas. Tê-los comigo na Espanha, logo após as ausências que o trabalho de campo impôs foi uma das diferenças que transformaram esse tempo em uma experiência que extrapola as partes que cabem a cada um, na formação de uma família. Ao Thiago, que por opção não quis ir, na saudade dimensionei o quanto lhe quero.

Aos irmãos, mãe, cunhados e sogra que constituíram uma rede de sustentação fundamental para a conclusão das distintas etapas deste trabalho e pela torcida permanente a cada nova etapa que iniciava.

Ao grupo. Uma verdadeira *troupe* de amizades consolidadas há muito tempo, que souberam fazer as aproximações necessárias, quer afetivamente, quer proporcionando ambientes e outros recursos necessários nas minhas estadas em Porto Alegre. Contraí dívidas impagáveis. Ao Pe. Érico Hammes por me acolher na sua residência, que junto com a Iara Linei Romero, que fez a revisão final, e Sinara Fajardo se comprometeram, com dedicação de profissionais, nos trabalhos de montagem e revisão do texto, meu reconhecimento.

Nas cidades que passei durante o trabalho de campo, alguns nomes dão a dimensão do quanto este percurso me foi gratificante. O quadro de entrevistas reflete redes de contatos e

proximidades que estabeleci. Outros que não foram entrevistados com seu acolhimento e dedicação, dando-me o que possuíam de melhor, gostaria de registrar o agradecimento.

Em Candelária: O Sr. Carlos Rodrigues, Sra. Marli Henz e o Pe. Tonico.

Em Santa Maria a Família Burin, não só pelas entrevistas e pelo acompanhamento no trabalho de campo, mas por me receberem como um “desconhecido” em suas casas. Aos padres da Fraternidade Apostólica da Palavra, que administravam, na época, a Paróquia a que pertence a Capela de Santo Antão, que me acolheram nas viagens e me abriram importantes contatos.

Em Rio Pardo, a professora Eneiva, que ainda acompanha de perto meus avanços e minhas solicitações.

Soledade me é especial: além da rede de parentes, dos quais alguns se tornaram informantes preciosos das narrativas e que foram incansáveis na compreensão da extensão do tempo que este trabalho tomou, agradeço ao advogado Paulo Pedroso o tempo disponibilizado nas informações. É impossível medir em números os ganhos deste intervalo. Ao tio Adão, que faleceu no percurso desta tese e que desde o início nunca duvidou do significado que este trabalho tinha para mim, minha saudade. Ao arquiteto Neri Silva, pela importante obra sobre fazendas tropeiras. E, à minha prima Lea Brito, inquieta intelectual de amplo leque de conhecimentos.

Em Florianópolis sou grato ao acolhimento do Prof. Dr. Paulo Pinheiro Machado e aos pesquisadores vinculados à UFSC que estudam o Contestado. A vasta produção que levam a curso sobre este conflito dá mostra do quanto à produção local é central para o amadurecimento científico da sociedade. Foi lá também que conheci o professor Crepeau e a Maude Destailes, da Universidade de Montreal, Canadá, cujo interesse pelos relatos sobre o Santo Monge abriram novas frentes de reflexão. Ao professor Rogério Rosa, da Universidade Federal de Pelotas, que há tempo trabalha com o professor Crepeau, minha amizade. Igualmente sou grato ao Marcos Cadoná e a Silvana, que me receberam por um bom tempo em sua casa na praia de Armação.

No município de Iraní (SC), minha consideração especial para o compositor, folclorista e ativista cultural Vicente Telles. Sua hospedagem e disponibilidade durante os dias que lá estive proporcionaram um dos momentos mais intensos do trabalho de campo que realizei.

Na cidade de Mafra, quatro nomes precisam ser revelados. A psicóloga Gardênia Medeiros, que de uma aproximação ainda no ônibus que me levava àquela cidade transformou-se em ativa participante de todas as atividades que empreendi nos 6 dias que lá permaneci e pela troca de dados que daí se sucedeu, agradeço a sua generosidade. A mesma que reconheço no Prof. Sandro Moreira, da Universidade Federal do Contestado, que nos acompanhou na nossa primeira incursão ao Parque Estadual do Monge, na cidade da Lapa. À minha tia Odete Chaise e à Maninha, que garantiram conforto e carinho naqueles dias, minha gratidão.

Na Lapa, meu agradecimento ao jornalista Aramis Gorninski, incansável defensor da memória de João Maria e autor de uma das obras que mais circulam neste percurso da crença. Fiquei honrado de poder entrevistá-lo.

Na cidade de Sorocaba, o Paulo Moretti, filho de D. Dorothy e neto de Claro Jansson, minha gratidão e alegria da recepção. Com ele e seus filhos fomos à Usina Ipanema, em Iperó, conhecemos Sorocaba e o templo de João de Camargo. Foi um daqueles encontros centrais no trabalho de campo, que proporcionam a segurança necessária e o seu bom andamento. A obra de Claro Jansson precisa ser resgatada em toda a sua dimensão. Sem a hospedagem e a paciência de minha irmã e meu cunhado, o Agostinho, em São Paulo, parte deste trabalho estaria comprometido.

Finalmente agradeço absolutamente reconhecido ao Prof. José Fraga Fachel e à sua esposa Sra. Neusa Alves de Souza. Esta tese é, em si, a minha homenagem à generosidade, inteligência, paciência e amizade que o Prof. Fachel sempre dispensou.

A aura da loucura soprava também pelas bandas do Sul: o Monge do Paraná, por sua vez, aparecia nessas concorrências extravagantes para a História e para os hospícios. (Os sertões EUCLIDES DA CUNHA.*)*

RESUMO

Esta tese trata da formação religiosa dos grupos populares no Sul do Brasil, em especial dos caboclos. Essa religiosidade está baseada em uma crença popular específica, que trata dos poderes de um andarilho que fez sua fama no século XIX entre os Estados de São Paulo e do Rio Grande do Sul. Outros andarilhos surgiram neste espaço até os anos 30 do século XX, e as narrativas de cada um deles fundiram-se em torno de um personagem, hoje cultuado como um santo, conhecido como Santo Monge ou São João Maria. Ao estudar a crença, demonstra-se como a religião, neste caso, articulou-se às concepções de natureza e cultura desses grupos para configurar, nos termos de Elias, recursos e estratégias em torno do processo de modernização. Reconstruindo os personagens reconhecidos entre as populações que vivem no sul do Brasil como monges, em especial àqueles evocados como o Santo Monge ou São João Maria, a tese apresenta a formação religiosa de uma tradição que fora dos cânones institucionais do Catolicismo, forjou-se como uma religião. Demonstra que a partir dela os seus membros estabelecem relações que resultam na permanência dos valores que estruturam a sua sociabilidade. Demonstra também que nas relações em que se constata o fim da devoção, finda um formato específico de reprodução social e de identidade dos grupos. Dessa forma, defende-se aqui que esta religião, além das especificidades que a caracteriza, ocupa centralidade nas estratégias de sociabilidade no contexto de seus devotos

Palavras-chave: Religião, caboclos, João Maria, Santo Monge, configuração, identidade, memória.

ABSTRACT

This thesis is about religion formation amoung popular groups in southern Brazilian, specially caboclos. This religiosity is based on a specific popular belief that treats the powers of a stroller who became famous in the 19^{th} century in the states of São Paulo and Rio Grande do Sul. Others strollers appeared in that time until the 1930s of the 20th century and the narratives of each one of them were related to a character, today known as a saint, Saint Monge (monk) or Saint João Maria. Studying the belief, it is possible to show how religion connected to the concepts of nature and culture of these groups to configurate, according to the terms of Elias, resources and strategies around a process of modernization. Rebuilding the known characters, specially those related to Saint Monge or São João Maria, the thesis presents the religious formation of a tradition that out of the institutional canons of catholicism, was forged as a religion. It is shown that because of it the members stablished relationships that results in the permanence of the values that are the structures of their sociability. It is also shown that in the relationship that is possible to notice the end of devotion, it ends a specific form of social reproduction and identity of groups. So, it is defended that this religion, besides the specificities, has a central role in the strategies of sociability in the context of its devotees.

Key-words: Religion, caboclos, João Maria, Saint Monge, configuration, identity, memory.

LISTA DE FIGURAS

LISTA DE QUADROS

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Este estudo versa sobre a relação entre memória social em torno da religião e a formação das relações sociais no Sul do Brasil. Utiliza-se de uma narrativa religiosa comum em determinados grupos sociais que vivem nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e no sul de São Paulo. Trata-se da crença nos poderes de um andarilho que peregrinou por esse território em meados do século XIX, e abriu um percurso, no qual outros surgiram com nomes ou traços físicos semelhantes e lhe conferiu continuidade após a morte, sob as alcunhas de São João Maria ou Santo Monge.

O estudo demonstra como a religião se constituiu, ao lado de outros processos, em elemento integrador de sociabilidade e num campo privilegiado para compreender as relações de sentidos que norteiam, há mais de século, o modo de vida dos grupos sociais aqui estudados.

A tese apóia-se em eixos que lhe garantem uma demarcação geográfica e unidade em torna de narrativas. Sem hierarquizá-los quanto à relevância, apresentam-se como componentes estruturantes do modo de vida desses grupos.

O primeiro eixo é a formação de um território de abrangência das narrativas, cujos limites emergiram da relação entre bibliografia e os dados recolhidos durante os trabalhos de campo. Daí resultou a construção de uma representação do território. De Santa Maria, no centro do Rio Grande do Sul, até Sorocaba, no sul de São Paulo, estende-se esse território. E, por razões adiante apontadas, arbitrou-se por incluir localidades específicas como *locus* privilegiado deste estudo.

O segundo eixo é a formação de duas noções para o tempo, que foi descortinado como sucessão de camadas segundo significados que se elaboram a partir de um ou vários significantes combinados, adquirindo diferentes roupagens e densidades. Há um tempo que é mítico por excelência, pois é o tempo que dá sentido geral às narrativas que formam a crença no Santo Monge. Sem datas referenciais para a sua delimitação, o tempo aparece pela força do personagem. Há outro tempo, que é o dos registros, das evidências históricas e dos eventos estudados. É o tempo que apresenta documentos como anotações, relatórios oficiais, notícias jornalísticas e registros em livros de paróquias.

A articulação dos dois eixos, território e tempo, com seus respectivos lugares, personagens e fatos, encontra considerável correspondência histórica, até o limite da narrativa

mítica, que diz respeito a curas, milagres, intercessões e a própria imortalidade do personagem. Os lugares que apóiam estes relatos sobre o mito, e as referências que lhe conferem veracidade, são lugares reais. As práticas que, neste caso são religiosas, em sua maioria repetida, reificam as narrativas e assim o mito é reconstruído.

A existência histórica do personagem e sua ação como intercessor do divino no presente compõem-se para dar coerência e significados ao mito que, não fossem estas duas características, não passaria de um caso local ou, como diria um dos informantes entrevistados, “coisa de gente do interior”.

Tanto o tempo mítico, quanto o histórico proporcionaram a formação sincrônica dos elementos que formam a narrativa e que resultam no encadeamento dos argumentos desta tese. Ambos possibilitaram a formação de um grande tempo, no qual personagens, território, memória e práticas religiosas se alternam em diferentes combinações para tecer um sentido de mundo estruturado, no qual, seus produtores negociam suas concepções com outras expressões da modernidade.

Na concepção destes dois tempos há um jogo complementar entre a fala e o silêncio. O informante, para explicar o silêncio do personagem, fala, aciona memórias, associa acontecimentos do presente e do passado, indica reiterações para tornar plausível uma expressão que parecem efêmera ou até mesmo absurda sob os critérios da razão. Por sua vez, o silêncio do personagem residente em um caminho hoje cheio de ícones naturais ou artesanais, cujos significados derivam do ato de fé, fala pela constância da sua presença. Esses ícones se estendem por um universo geográfico, aqui denominado como Sul do Brasil. Emergem em situações de ordem ou de conflito, em espaços públicos ou privados, traduzindo significados íntimos, subjetivos e individuais ou partilhados e coletivos.

O recurso de entrada nesse universo é a busca de uma memória, onde os relatos formam as imagens que serão constantemente reelaboradas pelos códigos contemporâneos. Nesta alternância, entre falas e silêncios e entre as distâncias que separam ícones de uma mesma narrativa, é que a memória aparece como o recurso que organiza um universo, onde a religião surge como mediação que aciona distintas relações entre o crente e o mundo, sejam elas no ciclo restrito da família ou da comunidade ou da vida social em geral. O importante para o indivíduo, autor parcial desses significados e dono dos recursos que acionam tais relações, é que esta mediação dá sentido a um cotidiano que, do contrário, lhe seria estranho, distante e no qual ele seria submetido por injunções que lhe arrancariam da ordem na qual constrói o seu viver.

Dessa forma, esta é uma tese que transita sobre um significado de mundo que, em primeira instância, é ordenado, constituído de intenções tradicionais e relações estáveis entre os indivíduos, onde o poder e a dominação emergem em relações íntimas, próximas. O estranho, muitas vezes, passa a ser aquele que estava no ciclo de afetividade, isso porque, algum dia, deixou de partilhar a mensagem, a crença e a esperança que o outro trouxe para o lugar, na forma de um horizonte messiânico. O outro que, por vir de fora, deveria ser o estranho, não o é, pelo que diz, pelo que representa e pelo que promete. Torna-se referência, tem sabedoria e orienta as expectativas há tempo forjadas e que, por serem inacessíveis no contexto de sua elaboração, permanecem latentes no indivíduo. Com a chegada do outro, se configura num sentido. O questionamento pode ser retomado e a segurança que brota desta nova completude sugere para este indivíduo uma posição de poder. Poder em dizer as coisas, poder em aconselhar os outros, poder em explicar o seu mundo e o de seus próximos.

1 INTRODUÇÃO

A crença em São João Maria, ou Santo Monge estende-se por todo o sul do Brasil, com desdobramentos em relações e empreendimentos sociais suficientes para que se afirme que no Sul do Brasil, uma religião prosperou fora dos templos, sem hierarquia ou pastores. Prosperou, porque permaneceu vinculada a um modo de vida, sem, no entanto, impedir um hibridismo próprio de crenças muitas vezes rejeitadas, segundo critérios externos aos seus membros e adequados a outros interlocutores. Assimilou concepções e desenvolveu estratégias que a fortalecem sem, no entanto, romper com as suas especificidades e seus fundamentos de socialização dos seus adeptos.

Esta tese limita-se, em seu objeto, a estudar os caminhos do Santo Monge no sul de São Paulo e nos demais Estados do Sul. Com isso não se desconhecem uma série de elementos, aqui apresentados, encontráveis também em outras Regiões.

O conjunto de narrativas e documentos recolhidos durante a elaboração desta tese remete a um primeiro personagem, conhecido como João Maria D'Agostini. Como homem religioso, pregador e realizador de curas ganha fama, sobretudo no Rio Grande do Sul[1] e no Estado de São Paulo. Ele dá início a uma trama de relatos e eventos que envolvem uma parcela da população não-litorânea da região estudada.

Este personagem não possui um registro oficial de sua procedência. Tudo o que existe é um registro no *Livro de Registros de Estrangeiros*, na cidade de Sorocaba, em São Paulo. Ali ele declara ser italiano e o termo diz que foi apresentado "um documento" até aqui não encontrado.

Desde 1845 até meados da década de 1930, outros personagens surgiram relacionados à figura de João Maria, investidos de poder e simbologia religiosa, cuja devoção estende-se até os dias de hoje, na forma de um santo popular, denominado São João Maria ou Santo

---

[1] Este trabalho, no seu conjunto, além de dar seqüência às questões levantadas por pesquisadores que o antecede, apóia-se e rende um reconhecimento especial à obra *João Maria*. Recusa dos Excluídos (FACHEL, 1995) e ao seu autor, o Prof. José Fraga Fachel. Por caminhos diferentes, obra e autor ocupam hoje lugar referencial na minha formação acadêmica. Da obra, posso dizer que sua leitura, efetuada pela primeira vez ainda em meio à conclusão da minha dissertação de mestrado, contribuiu decisivamente para sistematizar o problema aqui investigado. Do autor, aprendi a respeitá-lo ainda quando, como aluno de graduação, ouvia de alguns de meus professores referências de respeito, admiração e amizade ao seu trabalho como professor e pesquisador no IFCH, nas aulas e conversas, pacientemente atendidas pelos "corredores do campus". É gratificante finalmente, manifestar que esta gentileza e influência, o professor continua exercendo, uma vez que, desde o primeiro momento, abriu sua residência e sua disposição para as solicitações que se tornaram cada vez mais freqüentes na medida em que o trabalho avançava. Como aluno, este ciclo que já superou 20 anos, é uma experiência única e inestimável.

Monge. Compõe-se, assim, um território demarcado por narrativas e por uma memória coletiva de um catolicismo tradicional.

As características das narrativas recolhidas durante a execução do trabalho de campo articulam relatos em locais e épocas distintas. Incorporaram características semelhantes com referências que vinculam religião e estilo de vida. Chás, ervas, fontes de águas milagrosas, grutas, cerros ou montes e outros lugares onde o Santo passou ou onde habitou são componentes de diferentes dimensões geográficas, territoriais e simbólicas. Tornam-se referências para designar lugares sagrados e espaços de perpetuação dos relatos. Emerge daí, uma crença que se estruturou baseado na transmissão oral, no reconhecimento de recursos naturais de curas ou espirituais como benzeduras e orações, e da demarcação dos lugares consagrados à memória e à devoção do personagem, uma vez que, neles, João Maria, o Monge, descansou, ascendeu aos céus, mas não morreu.

Cabe ressaltar que o tema aqui abordado ganha mais relevância por estar no centro de um dos episódios mais significativos do processo de afirmação política das fronteiras no Sul do Brasil. De uma contenda histórica de fronteiras entre Santa Catarina e Paraná que se estende por todo o século XIX, a agitação avolumou-se para uma guerra nos sertões do sul, que passou à historiografia como a Guerra do Contestado.

Na batalha inicial, que desencadeou quase cinco anos de campanhas militares que avançou para um período subseqüente de repressão, um personagem que por hora basta apresentá-lo como Monge, lutou e morreu como líder dos chamados “jagunços”, opositores às sucessivas forças oficiais que contra eles investiram, e que ali perdeu também seu comandante.

A pesquisa se concentrou sobre duas narrativas principais que aqui são tratadas como biografias e uma série de eventos que estão articulados a elas num período de setenta anos. Trata-se da sistematização de personagens distintos, com perfis semelhantes e de acontecimentos a eles relacionados.

Além disso, estes personagens guardaram em comum o nome de Maria, e as duas biografias principais incorporam o primeiro nome de João. Posteriormente, formarão uma só narrativa sob o nome do Santo: São João Maria ou Santo Monge. O sobrenome é que os irá distinguir. Um é “D’Agostini”, outro “de Jesus”. E, um terceiro personagem, e somente ele, é José Maria.

Alguns desses monges existiram sem sequer possuírem esses nomes, mas ficou na lembrança das pessoas tal qual esta gama de personagens maiores, que ganharam também a referência de "Santo Monge" ou "homem santo". Este é o caso de um andarilho, conhecido como "Seu Henrique", que costumava circular no interior dos municípios de Barros Cassal e Soledade, no Rio Grande do Sul, que marcou a lembrança de alguns dos moradores de uma pequena comunidade conhecida como "Armazém". Os relatos a seu respeito reportam-se aos anos 30 do século passado.

Tal como outras narrativas que se apresentam neste trabalho, diziam que ele portava poucas coisas além da roupa. Uma panelinha onde cozinhava, tirada de um saco com alguns pertences pessoais. Podia ter ou não, uma Bíblia ali dentro, motivo de controvérsias entre os que narravam esta história. A notícia de sua chegada sempre o precedia. Invariavelmente, era trazida por alguém que viera às compras ou por outra pessoa que o acolhera anteriormente, ou ainda, por alguém que o tinha visto na estrada. Então, no "Armazém", preparavam o galpão e o lugar para fazer o fogo. Ele nunca "pousava"[2] nas casas, procedimento padrão entre os personagens aqui apresentados.

Em certa ocasião, "Seu Henrique" amanheceu morto junto à capela daquela comunidade, provavelmente de frio, pois havia sido um inverno especialmente duro. Como acontecia sempre em relação aos falecimentos, a comunidade foi avisada. Preparam-lhe um traje simples, porém, condizente com o sentimento que todos tinham por ele e, depois de velado, foi enterrado no cemitério da comunidade.

Como ninguém conhecia sua origem nem o seu destino, o acolhimento a "Seu Henrique" foi narrado como uma atitude que estava entre a admiração, a hospitalidade, o respeito e certo temor das pessoas da comunidade. O fato de a lembrança de "Seu Henrique" constituir uma história singular e biograficamente apresentar evidências que o aproximava e o distinguia dos outros "monges" aqui estudados, remete à força simbólica desses personagens. Pensar nessa singularidade permite traçar a trajetória da formação de um mito e elaborar os elementos que o constitui.

[2] "Pousar" é um termo bem regional. No *Dicionário de Regionalismo Gaúcho* (NUNES & NUNES, 1984, p. 394) o termo aparece definido assim: "Pernoite, pouso. S.f. o mesmo que em português, com a diferença, porém, que na língua rio-grandense significa apenas o pouso ou descanso *à noite* num lugar; *pernoite.* Em português, além de outras significações, tem também esta única corrente no Rio Grande. O mesmo quanto a *pouso* ou *pousar,* que também se emprega no sentido de: descansar o pássaro depois de haver voado. Assim quem no Rio Grande ou na sua campanha cansado de caminhar, ao meio-dia ou ainda muito cedo, pedisse *pousada,* correria o risco de ser alvo de chacotas, salvo um ou outro caso excepcional, pelo que a *pousada* só se pede à tardinha ou à noite' (ROMAGUERA)". Ressalte-se aqui a distinção que os autores mantém entre uma língua Rio-Grandense e o português.

Os relatos em torno dos monges tornam-se um recurso rico, um jogo de diferenciações e semelhanças, incorporações e distinções inerentes à constituição dos personagens e do mito. Esse jogo é motor para a continuidade do sistema de crença.

Em termos religiosos, o Sul do Brasil tem suas próprias características, entre as quais o peso dos vários catolicismos nacionais que aqui aportaram com os imigrantes, reelaborados sempre em relação ao catolicismo romano. Estabelece-se daí, um movimento pendular no exercício religioso da população. Ora seu comportamento e compreensão de religião são adequados a esta relação, criando formatos de devoção institucional, ora a sua religiosidade acaba por se opor ou resistir a um formato institucional, sobretudo quando o sistema de vida destes grupos vê-se afetado por provocações externas.

Assim, práticas e tradições espirituais herdadas das nações indígenas e do particular processo de penetração do catolicismo português (HOORNAERT, 1974; SILVA, 2001) e o longo trato político de uma extensa região de fronteira, fazem da devoção e da reprodução da crença nos poderes dos monges um fenômeno específico, mas correlato a outras formas de devoção espiritual no Brasil, sobretudo àquela que emergiu na comunidade de Canudos, na Bahia.

Junto com a religiosidade, estrutura-se uma rede de trocas de conhecimentos específicos do círculo de seguidores da crença, que fortalecerá a sua identidade em múltiplas representações: étnica, religiosa e cultural.

Grupos de adeptos e andarilhos isolados, algumas vezes se cruzam em uma mesma região e período. O “Seu Henrique”, por exemplo, transitava na mesma região onde aconteceu um dos casos tratados aqui: dos *Monges Barbudos*. A estrada na qual passava o “Seu Henrique” é ligada por outras estradas menores à localidade de Bela Vista, entre os municípios de Sobradinho, Arroio do Tigre e Lagoão, palco dos conflitos que foram conhecidos posteriormente, como o *Massacre dos Monges Barbudos* ou *Massacre do Fundão* (PEREIRA e WAGNER, 1981). O relato do falecimento do andarilho é anterior ao Movimento dos Monges Barbudos, mas, na narrativa, esses elementos surgem como uma possível relação. “Seu Henrique” poderia ter influenciado o futuro agrupamento de monges ou ser sujeito dali, que saiu para peregrinar.

Esta forma de construir as lembranças, como no caso do relatado a respeito do “Seu Henrique”, revela a maneira como as narrativas em torno dos monges relacionam experiências e imaginários. Decorre dessa relação indeterminada, mas densa, o surgimento de uma tradição religiosa da crença aos monges, que se aproxima de seu segundo centenário, com poucos

indícios de que esteja se diluindo no processo de mobilidade e transformações que a vida social apresentou no Sul do Brasil, até os dias de hoje.

Nos últimos 70 anos, já não existem novos monges no formato com que ficaram conhecidos João ou José Maria. Ora como prática religiosa, ora como tradição oral e escrita, a memória do Monge tece fios de identificação entre os crentes e entre aqueles que, embora se digam não crentes dos poderes de São João Maria, dão crédito a essas histórias.

São esses reconhecimentos que aqui serão cartografados, procurando entender que são frutos de um processo onde os elementos culturais, políticos, religiosos e naturais mesclam-se como recursos que conferem sentido à vida social dos indivíduos e alternam-se na elaboração de limites que incidem sobre as definições de fronteiras e identidades no Sul do Brasil.

A crença nos poderes do Monge é um fenômeno que, além de religioso, traduz também processos de identificação cultural e revela articulações de uma diversidade de componentes necessários à compreensão de uma formação social, delimitada espacialmente.

1.1 O problema de pesquisa.

O trabalho do sociólogo espanhol Fracisco Entrena Durán, *Modernidad y Cambio Social* (DURÁN, 2001) apresenta uma extensa leitura sobre as mudanças sociais, desde uma perspectiva histórica do desenvolvimento da teoria sociológica. Para organizar os elementos desta reflexão, o autor elabora um esquema que o acompanhará subjacente à obra, relacionando as mudanças sociais a três grandes campos que imprimem uma forma específica para a ação social. Tais mudanças derivam das relações político-institucionais, das relações econômico-sociais e das relações culturais e simbólicas. Contextualizar dessa maneira os aspectos estruturais que explicam as transformações societárias do cenário aqui estudado, à luz do trabalho deste autor, proporcionou acomodar os diversos níveis de acontecimentos que transcorrem durante o tempo que abarca o estudo.

O que nunca está revelado *a priori* e cabe à pesquisa apontar, é o processo pelo qual a religião permite compreender a formação de grupos sociais e dos fenômenos aí presentes. Colocada como uma das referências para pensar as relações desses grupos, de uma maneira sistêmica e articulada a outras esferas da vida social no meio onde este grupo se movimenta, a religião é posta aqui, como lugar a partir do qual se visualiza todo o sistema de crença.

Buscam-se outros componentes que proporcionam no seu conjunto, o pensar reflexivo dos agentes e da própria sociologia frente ao objeto que elabora: a natureza, as trocas, as instituições, as estratégias de socialização e as ameaças ao sistema de crença. Quer como força que imprime relações, quer como objeto que proporciona sua compreensão, a religião é assumida aqui, como o espaço privilegiado de destaque para a intensificação das relações sociais em um dado conjunto de indivíduos localizados no espaço e no tempo. Ela proporciona componentes importantes para compreender a coesão de um grupo social em formação ou quando ameaçado.

Desse cenário, onde se alternam situações de ordem e conflitos, sobressaem-se perguntas que constituem um primeiro leque dos questionamentos que remeteram à composição do objeto:

É possível associar a formação desta crença religiosa a uma expressão do catolicismo tradicional que em outras regiões brasileiras constituíram-se em objetos clássicos da tradição da sociologia e da antropologia da religião no Brasil?

É possível pensar na reprodução desta crença como um fenômeno social que se inscreve no campo da formação das relações sociais que de alguma forma sedimentaram unidade em torno do sul do Brasil?

Pode-se derivar dela importância para a religião, sobretudo o catolicismo tradicional, para esta formação?

Perguntas nessa direção, associadas à abrangência inicial que o tema adquiria e a sua inserção no campo de estudos clássicos sobre religião e messianismo na sociologia brasileira propiciaram o ponto de partida para fazer das evidências empíricas elementos de reflexão para um tema de tese.

A crença em torno do Monge João Maria D'Agostini e de seus sucessores catalisa uma gama de expectativas e mobiliza os grupos sociais na experiência de criar ou acessar os recursos necessários para configurar um sistema religioso correlato à formação das outras dimensões da vida social no Sul do Brasil. Isso ocorre em meio à instabilidade de outros aspectos constituintes da formação social no Sul do Brasil do século XIX, como a economia e o acesso aos recursos naturais, ou a reconfiguração das forças políticas. A duração desta crença torna-se assim, como tempo longo, uma porta de entrada para buscar a multiplicidade de dimensões que constituem o sistema de vida dos grupos que nela se referenciam.

A partir do conjunto de elementos empíricos, das possibilidades interpretativas derivadas dos estudos vinculados a este tema e das teorias sociológicas a presente tese tem por objetivos:

a) Revelar uma forma específica do catolicismo tradicional recriada pelas populações do Sul do Brasil.

b) Demonstrar que as narrativas e eventos que possuem vínculos com o personagem do Santo Monge constituem um conjunto de significados que caracterizam este catolicismo.

c) Demonstrar como este catolicismo constitui parte importante dos elementos que organizam a vida social desses grupos.

É dessa maneira que se apresentam as hipóteses que embasaram as investigações para esta tese:

No sul do Brasil, o sistema de crença no Santo Monge revela um formato específico do catolicismo tradicional.

O sistema de crença se estrutura com base em uma sucessão de compreensões a respeito de um tempo histórico e de concepções que marcam um território específico dos grupos sociais que a ele aderem. Tempo e território recebem significados próprios a partir das narrativas e dos eventos formados em torno do personagem.

Concepções em torno do significado de natureza, sustentabilidade, valores sociais e religião ganham formas específicas no universo da crença. Elas são disputadas como recursos estratégicos para a sociabilidade entre os diversos grupos sociais que interagem no meio onde a crença existe.

1.2 Metodologia

Natureza, sustentabilidade, valores sociais e religião emergem como concepções de um conjunto de relações sociais que são articuladas cotidianamente, e combinadas a partir dos significados que são funcionais à continuidade do grupo social que reproduz a crença. Entre a história e a narrativa, os indivíduos configuram significados que norteiam suas relações estabelecendo um ir e vir de conhecimentos e relatos reconhecidos como verdades e referenciados em indicadores da crença que remetem às biografias dos personagens a quem

conferem devoção. Estes indicadores são: curas individuais; curas coletivas; bênçãos; profecias, pragas e maldições; rezas e orações, movimentos políticos; relações de classes; vitimização do Monge e de seus adeptos. Alguns estão materializados no espaço onde os seguidores do Santo Monge vivem, outros aparecem pela força das narrativas.

As práticas religiosas instauram um conjunto de referências territoriais e simbólicas, que estabelecem itinerários de devoção, incluindo peregrinações, benfeitorias nos ambientes sagrados e a existência de poderes miraculosos conferidos à elementos naturais ou artefatos artesanais que na narrativa vinculam-se diretamente a um dos personagens. Estas referências são: relíquias; fontes; capelas ou ermidas; cruzes; cachoeiras; pés de cedro; grutas; cerros ou montes.

Datas, tempos e lugares são relativizados pelos discursos quando tratamos de memória e a confrontamos com as narrativas (STEIL, 1996, p. 143-175). A historiografia ocupou um lugar que foi crescendo gradativamente durante o percurso de elaboração desta tese, uma vez que, em muitos casos, a tentativa da prova levou a um caminho onde a hermenêutica exigia aprofundamentos (DOSSE, 2003).

Reunindo dados historiográficos, sobretudo nos trabalhos de Auras (1995); Dickie (1996); Fachel (1995); Franco (1975); Kujawa (2001); Machado (2004); Monteiro (1974); Oliveira (1992); Queiroz (1965); Queiroz (1981); Weinhardt (2000) e relatos sobre a crença, estrutura-se um sistema que parte da elaboração de dois personagens e eventos que os envolvem, para pensar a formação do componente religioso em um modo de vida social.

Sobrepondo personagens e narrativas em um longo tempo (ELIAS, 1997, MARTINS, 1994) propõe-se uma relação entre religião e modo de vida. Este tempo de quase 200 anos, iniciado no ano de 1845, divide-se em duas épocas distintas: biografias e memória. A delimitação dessas épocas se constitui em recurso para explicitar a formação e a consolidação da crença no Santo Monge. Deriva dessas duas noções de época, o significado de território: é um espaço delimitado pelas relações sociais que os seguidores do Santo Monge estabelecem com o conjunto da sociedade, face ao seu modo de vida. Parte da concepção deste espaço elabora-se na memória religiosa partilhada pelo grupo dos crentes.

A primeira época, a do tempo biográfico, é onde se elaboram os elementos que estruturam o sistema da crença. É um tempo ao que os estudos acadêmicos e as diversas formas de narrativas remetem a presença dos personagens, monges ou andarilhos, no cenário em que se estruturam os indicadores de práticas do culto e de territórios de expansão da crença, com os quais o sistema se referencia. É o tempo das ações, deslocamentos e dos

prodígios dos monges. Em termos contextuais, é um tempo de instabilidade política e redefinições institucionais. São três períodos revolucionários, que vão desde o final da Revolução Farroupilha até a sucessão de conflitos regionais, decorridos da Revolução de 30, compreendendo ainda a instauração da Lei de Terras (1850), do final do regime de escravidão (1888) e da Proclamação da República (1889).

A época seguinte, o tempo da memória e da devoção, é um tempo de absoluto domínio das narrativas, da instauração do mito e da afirmação do culto como orientador de comportamentos e práticas sociais que compõem o modo de vida dos segmentos caboclizados (GEHLEN, 1991) no Sul do Brasil. É o tempo onde se instauram as fusões entre as biografias e as narrativas de contextos mais amplos. Afirmam-se as lendas a respeito dos prodígios dos monges, seus perfis, seus mistérios e os lugares que se legitimam como espaços sagrados.

O sistema de crença se constitui, assim, de três referenciais: dois personagens e os eventos históricos. A partir dos três referenciais, elaboram-se as representações com as quais a população construiu “o santo”. Elaboram-se, também, as formas pelas quais as narrativas tecem as sobreposições entre personagens e eventos para fortalecer, no final, uma imagem única.

Conclui-se o sistema por quatro variáveis que incidem sobre a forma como os grupos sociais, que mantêm a crença no Monge João Maria, estruturam seus cotidianos. Práticas religiosas, mobilidade territorial, comportamento político e manejo da natureza são as categorias que agregam estratégias de organização de um modo de vida e de representação de sentidos que articulam o cotidiano dos grupos que cultuam a memória religiosa do Santo Monge.

Cada grupo social, no tempo e no espaço, relaciona de maneira específica, as categorias acima mencionadas elaborando representações dos personagens e que estabelecendo condutas cotidianas imersas em um sentido religioso nem sempre explícito. Dessa maneira, esses grupos reforçam a constituição do mito e afirmam suas relações sociais consolidando a sua identidade. Estabelece-se uma relação entre construção do mito e afirmação da identidade social.

O trabalho de campo foi constituído de entrevistas, exame de documentos, visitas exploratórias e um percurso em viagens alternadas durante quatro meses aos Estados de Santa Catarina, Paraná e sul de São Paulo, além das diversas viagens no Rio Grande do Sul, pelos municípios de Rio Pardo, Candelária, Santa Maria, Lagoão, Soledade e Porto Alegre. Buscou-se, a partir disso, construir as representações religiosas e suas traduções para a elaboração de

um sistema onde os indivíduos estabelecem suas estratégias de relações sociais e meios de sobrevivência.

Assim distribuem-se as cidades visitadas e outras que seguem referenciadas nesta tese:

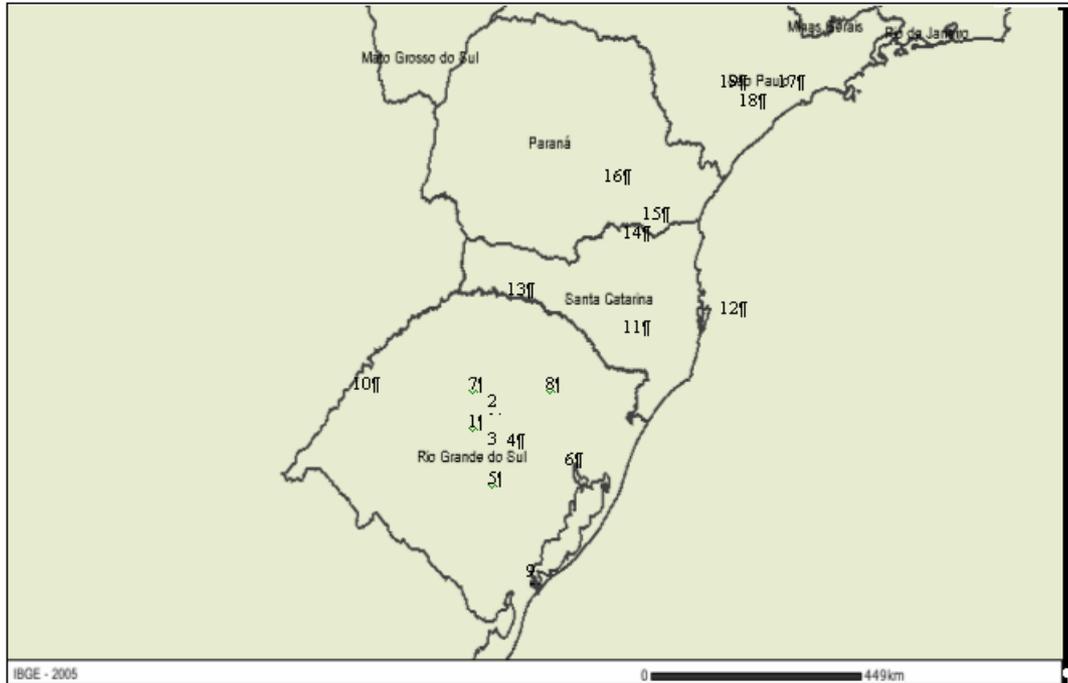



Figura nº 01.- Mapa Parcial, Região Sul e Sudeste. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2007.)

Cidades do Circuito da Crença e do trabalho de campo:

Legenda	Estado	Município
1	RS	**Lagoão**
2	RS	**Soledade**
3	RS	**Candelária**
4	RS	**Rio Pardo**
5	RS	**Santa Maria**
6	RS	**Porto Alegre**
7	RS	**Passo Fundo**
8	RS	Lagoa Vermelha*
9	RS	Rio Grande*
10	RS	São Borja*
11	SC	**Lages***
12	SC	**Florianópolis**
13	SC	**Irani**
14	SC	**Mafra**
15	PR	**Lapa**
16	PR	Ponta Grossa*
17	SP	**São Paulo**
18	SP	**Sorocaba**
19	SP	**Iperó**
* As cidades assinaladas não foram visitadas durante o trabalho de campo mas são referências para narrativas da crença ou para marcos territoriais, conforme se demonstra na tese.Nas demais cidades foram realizados trabalho de campo.		

Quadro nº 1 - Legenda Cidades do Circuito da Crença.

Assim, unindo trabalho de campo e bibliografia, pode-se representar o sistema proposto na tese. A aplicação das entrevistas e a sistematização dos seus conteúdos, bem como, dos demais materiais coletados, permitiu reconstruir uma memória em torno de cada um dos personagens. Resulta daí, um modelo de análise, aqui denominado como sistema de biografias e memória do Santo Monge. Esse sistema de biografias é a base para a organização do modelo de análise, onde se relacionam grupos sociais e as representações materiais e simbólicas que manejam, para estruturar o seu modo de vida.

O modelo de análise apresentado permite uma representação gráfica, a partir da utilização do programa N-VIVO® (FRASER, 1999). Este é um programa de apoio para a análise qualitativa dos dados de pesquisa, utilizado na análise dos textos digitalizados que, entre outros recursos, permite à elaboração dos modelos onde se relacionam as variáveis do sistema da crença. A elaboração desse modelo requer uma ferramenta que gradativamente possa incorporar o material e permita dar conta das metamorfoses que o objeto sofre à medida que amadurece.

Com o N-VIVO também se procede a uma indexação e um posterior recorte dos conteúdos a partir das categorias organizadas como indicadores de tempo, práticas religiosas, região ou federação, marcas de territórios, comportamentos políticos e manejo da natureza. Tais categorias utilizadas nas representações gráficas são propostas ao programa para reunir os fragmentos dos discursos e outros conteúdos que se relacionam, permitindo compor significados ou representações elaboradas que, sem o apoio da informática, eram compostos após um árduo trabalho de destaque manual nas seqüências de textos propostas. A indexação de categorias a blocos de textos previamente selecionados substitui ao procedimento manual anteriormente referido.

Neste programa os indicadores são chamados de "nós" (*nodes*). A operação posterior a indexação consiste na utilização desses documentos para análise, podendo então, serem resgatados pelas categorias indexadas. Os modelos são exercícios possíveis a partir da elaboração destes nós e, nesse caso, resultaram em dois diagramas, que dizem respeito, o primeiro ao sistema de crença no Santo Monge e o segundo sobre a produção textual referente ao sistema.

Figura 02 – Fragmento de tela do Programa N-VIVO que mostra as categorias indexadoras (nós) do material coletado

A figura 2 mostra o conjunto de indexadores (nós) com as categorias principais pelas quais se indexam os fragmentos previamente selecionados nos discursos recolhidos. Um primeiro grupo chamado "nós livres", representado pela esfera de cor lilás, não estabelece nenhuma hierarquia, podendo ser associado a qualquer fragmento do texto ou mesmo para indexar documentos inteiros como, por exemplo, uma entrevista. Nesse caso, ele passa a ser tratado no programa como um atributo e sua função é qualificar o documento, ao contrário de fragmentá-lo em um extrato para um fim específico.

.Os indexadores associados como árvores hierárquicas (trees), que estão sinalizados pela esfera azul, são nós onde cada um desdobra-se com um conjunto de sub-nós. Por exemplo, na figura 3, a categoria de Práticas Religiosas é formada pelos seguintes sub-nós: bênçãos, curas coletivas, curas individuais, profecias, pragas ou maldições, rezas e orações. Na primeira coluna visualizam-se os sub-nós de marcas de territórios e comportamentos políticos. Esses indicadores, pela sua freqüência de indexações, demarcam o quanto que no material analisado estão articuladas as representações que se constituíram sobre os personagens e os seus diversos significados para as vivências dos indivíduos articuladores dessa memória.

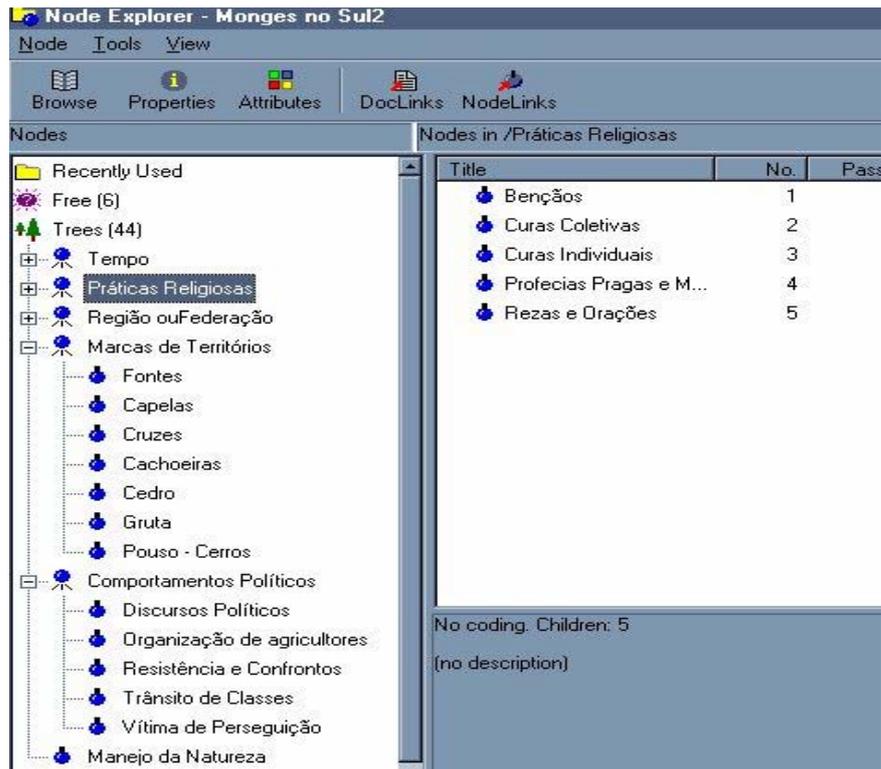



Figura 03 - Fragmento de tela do programa N-VIVO no qual aparece a árvore de categorias onde se associam nós e sub-nós.

A sistematização das biografias dos monges permite revelar a trama e os deslocamentos das narrativas. Possibilita, enfim, vislumbrar o jogo entre o presente da narrativa e o passado da história construída cientificamente.

Dos casos estudados e delimitados territorialmente e que aqui têm lugar, os indicadores recolhidos e, sobretudo, aqueles corroborados em trabalhos anteriores, apontam para a existência de indivíduos que dão materialidade aos personagens das narrativas recolhidas. Existem outros personagens interlocutores, que intermediaram o contato com o Monge e pronunciaram-se a seu respeito. É interessante notar que tais interlocutores estão no centro dos eventos sociais relevantes nos contextos que configuram o sistema de crença, e que suas lideranças provêm de uma narrativa, onde os protagonistas conheceram e receberam instruções do Santo Monge.

As datas se estabelecem e as controvérsias se consolidam ou se diluem entre uma e outra geração, havendo até aqueles que narram ter partilhado de momentos com um dos personagens, mesmo distante do período referido nas suas biografias. Em depoimento de um informante na região de Porto Belo, realizado em abril de 2003, tem-se a seguinte afirmação:

> JOSÉ (um pescador que acompanhava a entrevista) – Então seu pai chegou a conhecer ele?
> D.B. – Conheceu. Eu conheci o Santo Monge. Era mocinha, tinha treze anos, eu conheci o Santo Monge, estou com 79 anos. Meu pai me levava até lá. Ele, o Santo Monge, era um Santo tão poderoso que o pessoal levava a comida para ele, o conforto prá ele levava na lancha.
> ... Quando chegou dia de festa de navegantes fomos pagar a promessa. Depois da promessa paga aí ele disse: Minhas filhas... Essas seis moças... que foi pagar essas promessas que nós prometemos, então vocês... nós vamos botar vocês dentro da lancha e levar lá na casa onde ele morava, era toca de uma pedra, linda, linda mesmo, parecia que aquela pedra era envernizada, ali ele tinha a caminha dele, ele tinha o fogãozinho a lenha, era uma... Como é que se chama, um fogareiro de três ferros, ele botava dentro lá da corrente, ele botava dentro daquele tripé ali, botava pra cozinhar a comida. Nós quando cheguemos lá, ele apertou nossas mãos, nós abracemos, nós beijamos ele, ele foi e respondeu pra nós... Minha filha não tenha medo, foi pelo milagre de Deus que teu pai escapou, mas o teu pai estava avisado… os outros… sofreu pelo teu pai, mas o teu pai tava avisado, não devia ter ido.
> (Depoimento de D.B – Bombinhas, abril de 2003).

A narrativa acima é um exemplo de como operar um discurso que aciona simultaneamente um tempo histórico e um tempo mítico. Uma vez que, logo após o depoimento de Dona Bina, segue-se uma longa narração de encontros entre o Monge e o seu avô, situados aproximadamente, 70 anos antes de seu nascimento.

É possível falar de um tempo cronometrado e de um tempo criado, tal como demonstra Steil (1996), em seu livro *O Sertão das Romarias.* O autor apresenta um tempo narrativo, onde fatos e invenções se encontram, muitas vezes, para dar o sentido buscado pelo narrador, na estruturação de uma visão de mundo e de uma articulação discursiva à altura de seus intentos, de suas peregrinações e de suas experiências. Toma-se aqui a existência do personagem pela narrativa vinculada ao conjunto de evidências que ele pode ter constituído com o tempo. Um pé de cedro pode ser ou não plantado pelo Monge, uma fonte poderá ter brotado em função de seu cajado ou lá estava desde tempos remotos, o mato que nasce no entorno de lugares onde ele dormia deixa de ser qualquer mato. Enfim, a força dos indicadores está na forma pelas quais assumiram esta condição. Isso garante a sua particularidade como um indicador dessa narrativa.

As narrativas se constituem no recurso para construir a estratégia da formação de um mito. Coloque-se, por exemplo, um narrador da biografia de João Maria D'Agostini a falar em território reconhecidamente demarcado pela memória que nos leva a um dos outros monges que se reconheciam como João Maria, e teremos as histórias que se constituem na estrutura central da reprodução do mito.

As histórias e suas variantes demonstradas neste trabalho são narradas por todo o espaço geográfico abrangido por esta tese e dão conta de duas biografias distintas e uma sucessão de fatos históricos.. A sobreposição biográfica dos personagens torna-se um recurso a ser constantemente monitorado. Ao mesmo tempo em que fortalece o mito, dá sentido para a abrangência do fenômeno e oferece sincronias e diacronias sobre em que biografias podem demarcar os territórios da crença no Monge.

Dessa forma, a presente tese observa uma lógica no processo de formação do mito para dar conta das múltiplas noções de tempo acionadas e das diferentes concepções de território, elaboradas pelos grupos sociais que se vinculam à crença do Santo Monge. Para tanto, se dividirá em mais cinco capítulos.

No segundo capítulo, apresentam-se categorias que perpassam toda a estrutura da tese como a formação do mito, a instauração de um *habitu*s e a configuração de um campo de relações sociais. Com base nesse tripé, tempo e território ganham diferentes sentidos quando articulados às narrativas e servem de base para compor cada um dos capítulos subseqüentes.

No terceiro capítulo, apresentam-se os elementos que configuram as relações e os contextos político, econômico e religioso do século XIX e início do século XX no Sul do Brasil. A elaboração destes contextos privilegiou categorias que os relacionassem ao objeto. Assim, a análise política apóia-se nas condições que caracterizam o período pela instabilidade institucional. O aspecto econômico relaciona as formas de expansão territorial e os ciclos que modificam as relações sociais no território da crença. A questão religiosa privilegia a formação do catolicismo tradicional e suas especificidades no Sul. Dessa maneira, propõe um modelo de formação do sistema da crença onde os diferentes tempos e narrativas se relacionam para situar os marcos que a configuram..

O quarto capítulo está organizado de modo a apresentar, sob uma perspectiva historiográfica, o tempo de formação do sistema religioso. Relaciona personagem e evento para demonstrar a elaboração da memória coletiva a ser partilhada pelos sujeitos na devoção ao Santo Monge. Neste capítulo fundamentam-se os percursos que situam os conflitos ocorridos neste tempo como oriundos das modificações estruturais do contexto e a forma de como os indivíduos nele se posicionam. Ao seu final analisam-se as diferentes formas de ação social implementadas pelos seguidores do Santo Monge que influenciam na formação de um sistema de crença e na elaboração de estratégias sociais de ordenamento dos espaços onde vivem.

O quinto capítulo dá forma ao sistema de crença e apresenta como os componentes se articulam para adquirirem os significados pelos quais os caboclos relacionam religião, território e sociabilidade. A elaboração dos componentes do sistema parte das representações discursivas e se completam com as formas materiais que contribuem na representação do território da crença. Demonstram-se, ainda, como as práticas e narrativas compuseram a unificação do personagem e como no sistema, os recursos são dispostos com uma racionalidade específica do grupo estudado.

No sexto capítulo, demonstra-se que as relações traduzem lutas sociais no campo onde a crença se instituiu. A defesa das concepções e dos marcos territoriais e simbólicos da crença está mediada por lógicas que ora aproximam os grupos sociais que a reproduzem com outros grupos e ora a coloca em disputas por recursos e concepções que revelam formatos civilizatórios distintos. Um balanço do devir da crença e dos formatos de sociabilidade derivados deste campo permite apresentar a maneira como ocorre a relação entre as distintas concepções, as lutas daí derivadas, bem como a manutenção do campo através das ressignificações simbólicas.

2 CONCEITOS E MODELOS DO SISTEMA DA CRENÇA

Ao iniciar este capítulo, suspendem-se, temporariamente, as histórias particulares como a do "Seu Henrique", para apresentar a construção dos modelos interpretativos que representam o sistema da crença e alguns conceitos para a sua compreensão. Ao buscar as narrativas fundamentais em torno das quais o sistema de crença se estrutura se verá a forma de como aquela singela história é parte integrante de um conjunto de significados que constituem uma relação específica entre religião e sociabilidade, no Sul do Brasil.

Martins (1993) fala de um sujeito que já não aparece e, para se chegar a ele há de se retirar muitas camadas de discursos e imagens sobrepostas. Entre os cerros e as romarias, as fontes e pousos nas propriedades ou fora delas, nas cópias de fotografias, os populares "santinhos" que passam de mão-em-mão, residem os elementos possíveis para a reconstrução dos personagens e do mito. Esta reconstrução só é possível por meio da representação do espaço onde os sujeitos que participam da crença atuam. Neste espaço, entre os atos de fé e as ações que constroem o seu cotidiano, os sujeitos da crença ordenam os elementos de maneira a configurar um território específico dessas relações.

2.1 Os espaços da crença

Na extensão do Sul do Brasil são muitos os lugares onde se identificam esses espaços. No Rio Grande do Sul, um dos mais significativos é conhecido como a Romaria do Santo Cerro, também conhecida como a Romaria do Cerro do Botucaraí. Ela ocorre nas sextas-feiras santas, no Município de Candelária.

As visitas realizadas àquele território[3] dão conta da abrangência da devoção ao Santo Monge. O material coletado e as observações feitas durante as sextas-feiras rapidamente denotam a existência de dois espaços. Ao pé do Cerro se concentra um ambiente onde se mesclam devoção e lazer, comportando, até bem pouco tempo, jogos de azar. Para subir ao

[3] Parte dos dados aqui apresentados é anterior a elaboração desta tese. As visitas ao Cerro do Botucaraí durante a Romaria proporcionaram a coleta de material que antecedem o próprio trabalho de campo. Foi possível assistir a algumas edições do evento na década de 90 e mesmo circular pela área em outros momentos do ano, quando então a afluência de peregrinações se confunde com visitas turísticas ao Cerro que é considerado o maior pico isolado do Rio Grande do Sul com acesso ao cume através das trilhas.

Cerro, percorre-se uma trilha com mais de 1060m de extensão. Já na subida, percebe-se a intenção dos peregrinos em pagar suas promessas, e chegando ao cimo entra-se em um território predominantemente sagrado.

Há uma clara intenção, por parte dos peregrinos, em se distinguir do que, para eles, é o "povo lá de baixo", os da festa profana. Depois de subir ao topo do Cerro, a fim de realizar suas preces nos supostos locais onde o monge repousava, coletar as ervas indicadas pela tradição, como aquelas que o Santo Monge receitava, o peregrino, então, justifica a sua atitude de voltar à festa e aguardar a celebração do Senhor Morto, mas sem se misturar com aqueles que não estão lá para rezar.

Até meados dos anos 70 do século passado, não havia esta festa com duplo caráter, sagrado e profano, ao pé do cerro. A partir de então, sua existência revela as diversas fases dessa tradição. Nos depoimento dos moradores mais antigos, há uma clara distinção, sem necessariamente ser de reprovação, dos tempos onde o evento era eminentemente religioso. Uma moradora de uma família tradicional, detentora da maior propriedade rural no entorno do morro, diz lembrar-se de quando era criança, da chegada de ônibus:

> …com aquele povo de Rio Pardo... umas negronas bem grandes, todas muito sérias de véu na cabeça, que chegavam ainda de madrugada, e iam caminhando até o morro. Então, o povo daqui ia se juntando em romaria com este grupo e quando chegavam ao pé do Cerro já era mais de cem tudo no maior silêncio. (Entrevista casal Furlan – Candelária)

Em relação a esta face profana, é visível, nos últimos anos, uma intervenção deliberada da paróquia católica local e da prefeitura no sentido de "preservar a tradição". Modificou-se o horário e passou-se a "celebrar o Senhor Morto" às 10h00min, em função da preservação do horário principal na Igreja matriz do Município e, segundo os agentes religiosos entrevistados, que pela manhã o ambiente no Cerro é mais propício à oração. No entanto, o grupo que acorre ao Cerro não possui um vínculo formal com a paróquia, ficando, desta forma, sem a celebração no horário consagrado pela tradição, que é o das 15h30min.

A outra intervenção é a da prefeitura, que ano a ano implementa pequenos melhoramentos locais com vistas à definição do espaço como adequado para o turismo, promovendo um afastamento dos jogos de azar e das bancas autônomas de alimentação e outros produtos, substituídas por concessões aos grupos católicos locais.

Inicia-se, assim, outra fase, que incorre numa descaracterização muito forte da relação dos peregrinos, muitos caboclos, com a festa. Embora a festa seja um espaço privilegiado para dar conta destas relações, buscam-se entre os moradores da região as formas mais quotidianas de preservação desta tradição.

O roteiro que percorre as narrativas referentes ao monge João Maria D'Agostini é o mais extenso. Da região central do Estado, do município de Santa Maria, segue-se em direção à Soledade, cujas narrativas mais evidentes são à respeito de João Maria de Jesus, que por lá peregrinou no final do século XIX, para daí seguir para Lagoa Vermelha, onde há um conjunto de referências territoriais, como cerro e fontes, cujas referências narrativas também não dão evidências a respeito de que personagem andou por lá..

No Estado de Santa Catarina, existem dois roteiros básicos. No primeiro, onde a imagem de João Maria D'Agostini mescla-se com João Maria de Jesus e José Maria (do Contestado), os municípios de referência são Mafra e Rio Negro. O outro conjunto de referências de campo, que não foram visitados tem como centro os municípios de Joaçaba (SC), Curitibanos(SC) e Caçador(SC), pois dali inicia-se um território onde João Maria de Jesus e José Maria revezam-se e trocam seus lugares em uma série de narrativas. São centros da preservação da memória da Guerra do Contestado.

Finalmente, há um roteiro que procura retomar a formação do Mito de João Maria a partir da trajetória de João Maria D'Agostini, apoiado, sobretudo, no trabalho de Fachel (1995). No trabalho de campo, este roteiro foi iniciado em abril de 2003 nos municípios de Porto Belo e Bombinhas, buscando a memória mantida em torno da passagem de João Maria D'Agostini pela Ilha do Arvoredo. Trata-se de um plano mais distanciado, uma vez que lá não se desenvolvera propriamente um sistema de devoção aos Monges. No entanto, as narrativas a seu respeito se reproduzem ainda depois de cento e cinqüenta anos de sua passagem. Relizou-se uma busca no Arquivo Histórico de Florianópolis, para completar os registros de sua atividade em Santa Catarina e sobre a sua misteriosa saída da Ilha do Arvoredo.

Este roteiro retoma as narrativas na cidade de Mafra e Lapa, onde está o Parque estadual do Monge. A cidade de Ponta Grossa não visitada é importante centro de difusão da tradição. Finalmente, chega-se à Sorocaba e ao pequeno município de Iperó, onde está localizada a Floresta Nacional de Ipanema. Antiga Metalúrgica Real e onde se localiza a chamada Pedra Santa, primeiro marco da permanência de João Maria D'Agostini no Sul do Brasil..

Cabe uma última consideração sobre o trabalho de campo. Os levantamentos dos eventos que estenderam esta abrangência para o Sul do Brasil vão ao encontro dos trabalhos citados de maneira especial no capítulo três, a respeito do mundo dos caboclos. Estas trajetórias levaram a uma gama de trabalhos empíricos a respeito deste universo e à volta à questão das fontes de pesquisa.

O objetivo da utilização de dados secundários é apurar um diálogo crítico, objetivo e científico, não refutando as originalidades invariavelmente presentes, a partir de métodos seguros de coletas e criativos formatos de reflexão.

Ao apresentar dois modelos que estruturam as informações que perpassam toda a elaboração da tese, proporcionam-se mais de uma forma de abordagem para o tema. A estruturação de uma representação de todo o sistema da crença, distribuído em uma linha de tempo, privilegia uma visão panorâmica do roteiro de formação da crença, ao mesmo tempo em que se relacionam personagens, marcos e referências territoriais e narrativas e a a sua configuração atual. A segunda representação propõe uma disposição temporal dos textos presentes nesta tese ou, mesmo quando não citados diretamente, que estão referenciados para consolidar o percurso da formação das narrativas e das diversas abordagens do tema.

Por último, apresentam-se os conceitos que constituem o referencial principal para compreender a ação dos indivíduos no sistema da crença, o papel da religião na modernidade e a relação entre tempo e formação social. Estas três abordagens conferem as categorias que se vinculam depois aos conjuntos teóricos específicos que estruturam a interpretação dos contextos apresentados em cada um dos capítulos subseqüentes.

2.2 Um modelo para o a formação do sistema de crenças

A utilização dos indicadores apresentados como os nós (as categorias que permitiram indexar as entrevistas e documentos coletados), organizados a partir de uma concepção de distribuição no tempo, possibilitaram a elaboração de um modelo de representação gráfica do sistema da crença.

O sistema está representado pelas noções de diferenciação dos tempos que formam a crença. Um primeiro é o da formação das narrativas, que conta com as referências históricas dos personagens e dos eventos cuja história ou tradições orais neles as colocam. Este tempo é marcado pelas instabilidades institucionais reveladas nos conflitos que marcam a formação do período. Assim, eles são delimitadores de intervalos nos quais se localizam essas narrativas. Temos assim como marcos de conflitos: Revolução Farroupilha (1835-1845), Revolução Federalista (1893), Guerra do Contestado (1911-1916), Revoluções de 1923 e 1930.

Nestes intervalos distribuem-se o surgimento das principais narrativas que demarcam as presenças dos Monges e o período em que se concentram os principais conflitos nos quais estes personagens estão presentes ou cujas narrativas evocam a sua participação: João Maria D'Agostini, João Maria de Jesus no Rio Grande do Sul, no município de Soledade, João Maria de Jesus em Santa Catarina, José Maria na Guerra do Contestado, e os Conflitos de Canudinho de Lages, Monges do Pinheirinho, em Roca Salles e Monges Barbudos em Lagoão.

Por sua vez a análise das entrevistas permitiu elaborar os principais indicadores que estruturam o sistema da crença e as características que as narrativas conferem à formação do personagem unificada que predominará:

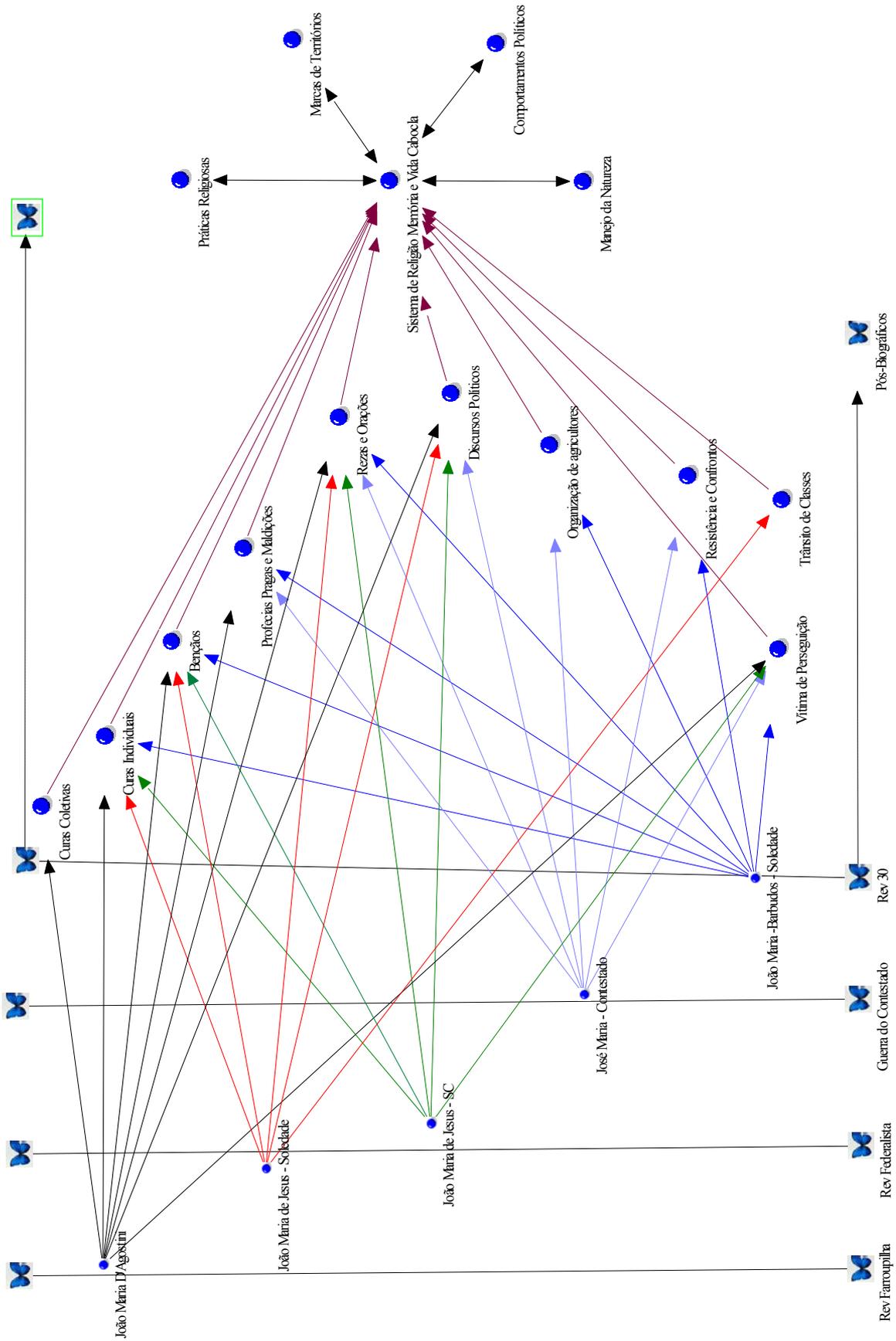



Figura 04 – Diagrama da formação do sistema de Crença do Santo Monge

Os indicadores referem-se às práticas religiosas que, das narrativas vinculam-se às personagens ou então a contextos nos quais eles aparecem vinculados. Dessa forma os indicadores de práticas ou de eventos vinculados foram assim delimitados: curas coletivas, curas individuais, bênçãos, profecias, pragas ou maldições, rezas e orações, discursos políticos, conflitos, vitimização dos personagens.

A relação entre os personagens e seus contextos com os indicadores de práticas permitiram compreender a formação das narrativas e como os entrelaçamentos proporcionaram, na circulação das mesmas a formação do sistema da crença.

O sistema, dessa forma, constitui-se de indicadores gerais, que permitiram indexar as entrevistas e os documentos e comprovar a forma de como o sistema se estrutura. Nas práticas religiosas inserem-se as seguintes categorias: bênção, curas coletivas, curas individuais, profecias, pragas e maldições, rezas e orações, milagres, visões, promessas, peregrinações, relíquias. Nas Marcas de Territórios: fontes, capelas, cruzes, cedros, grutas, pousos e cerros. Em Comportamentos Políticos: discursos políticos, movimentos coletivos, vitimização. Em Manejo da Natureza: organização dos espaços consagrados, desaparecimento dos marcos territoriais da crença e formação das relíquias.

Estes indicadores não são exclusivos nos discursos e documentos analisados. Ocorre que alguns deles se sobrepõem, proporcionando uma representação relacionada aos aspectos a serem demonstrados. Por exemplo: Pode-se definir uma atitude deliberada de um agente externo ao sistema de impedir o acesso dos devotos a um marco territorial como comportamento político, dada a intenção, ao mesmo tempo em que o ato do devoto pode ser indexado como uma peregrinação. E ainda, havendo referência no discurso quanto a um desdobramento desta situação, analisando o devir do sistema neste contexto, o discurso pode apresentar evidências de desaparecimento dos marcos territoriais da crença.

O procedimento de indexação permitiu assim uma sucessiva reelaboração destas categorias a fim de se obter os principais indicadores e permitir uma representação mais específica do material coletado, uma disposição dos mesmos no sistema e o modo de como categorias traduzem a composição de cada um destes indicadores. As recorrências permitiram configurar a densidade de cada um no sistema da crença.

2.3 A formação dos textos

Outra possibilidade que deriva do recurso da construção dos modelos foi a construção de uma disposição sobre o surgimentos dos textos secundários manuseados na tese. A elaboração deste modelo partiu de uma necessidade simples: Permitir a visualização de um volume considerável de textos que se referiam aos Monges e suas narrativas, partindo de uma premissa que estes conteúdos, organizados na seqüência do seu surgimento, facilitariam a sua utilização na elaboração do texto da tese.

Na medida em que a tese se formou, esta proposta ganhou uma dimensão maior que a intenção inicial e o exercício de relacionamento dos textos permitiram perceber que, dispostos no tempo e atento à sua circulação entre os percursos narrativos alguns deles adquiriram função na formação do mito. Os textos circulavam entre os devotos, em especial os jornalísticos e livros de autores não acadêmicos, que realizaram seus trabalhos na perspectiva de sistematizar histórias locais ou o próprio fenômeno. Durante o trabalho de campo, em muitas ocasiões o primeiro contato com o texto não era mais do que o início de um processo de acompanhamento do mesmo em determinados roteiros por onde circulavam os devotos ou se produziam novos trabalhos de variadas naturezas em tempo posterior ao seu surgimento.

O diagrama assim passou a ser um instrumento de análise da formação das narrativas. Por um lado, revelam-se percursos de elaboração das histórias e das narrativas organizadas a respeito dos Monges e do sistema religioso. Por outro, se percebia que alguns textos passavam de uma obra a outra reforçando determinadas características dos personagens, a partir de um efeito de ratificação destas narrativas de um texto ao outro.

Impôs-se uma escolha quanto à utilização. A opção de alargar a noção de textos secundários para os documentos jornalísticos justifica-se pela sua inserção em publicações dos autores incorporados à bibliografia. A comparação de alguns destes textos documentais com a sua incorporação nas obras posteriores possibilitou uma das contribuições centrais deste diagrama para a elaboração da tese. O encadeamento textual que determinadas narrativas ganhavam de autor a autor e as diferentes funções que elas cumpriam no texto e no tempo em que eram utilizadas revelava a multiplicidade de interpretações que recebia e o seu vigor no sistema. Os textos jornalísticos do final do século XIX foram os primeiros a revelarem estas trajetórias:

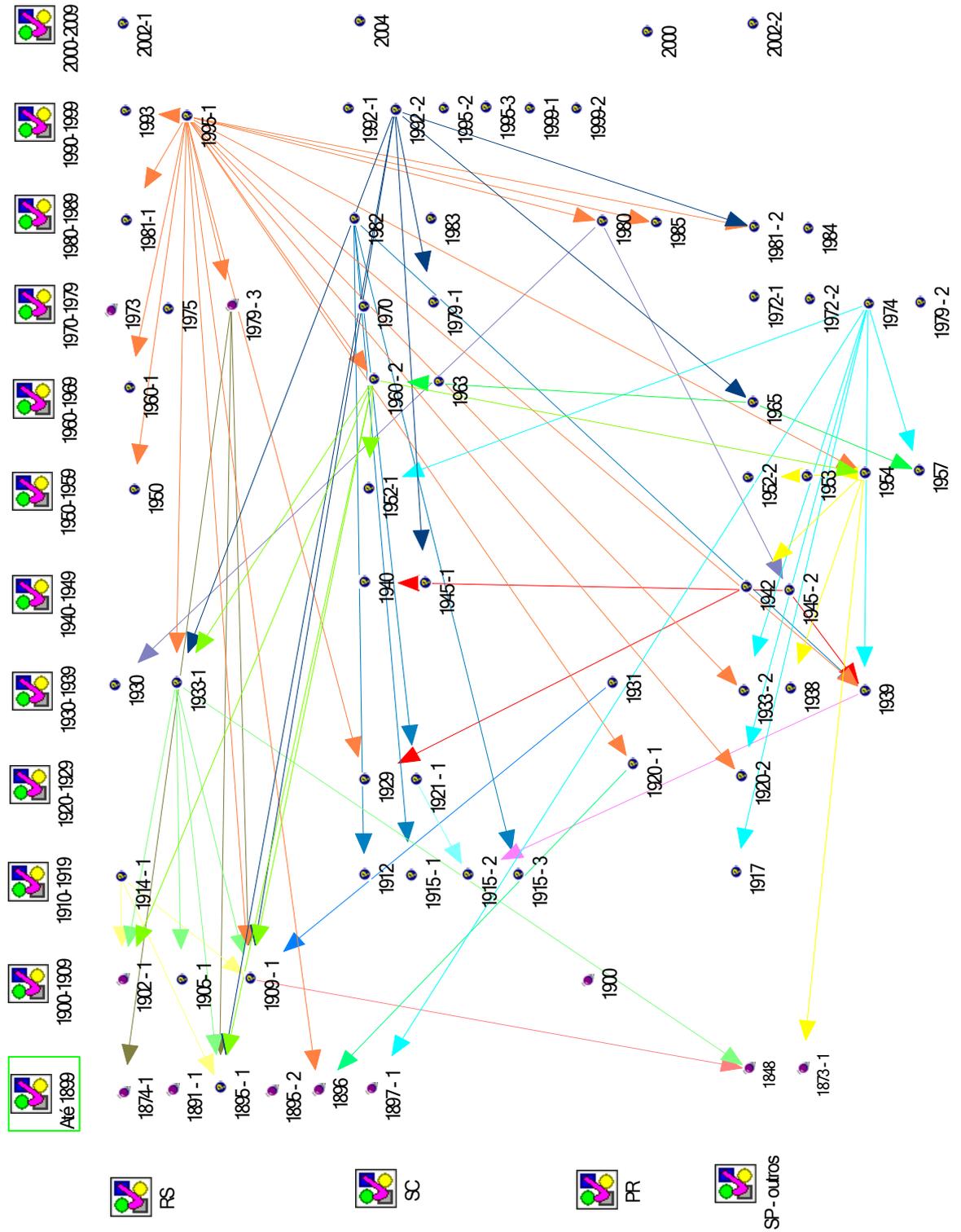



Figura 05 – Diagrama da formação dos textos presentes nas narrativas e estudos de referências aos monges ou ao sistema de crença. No apêndice 3 há a planilha ampliada.

Legenda do diagrama de bibliografias referentes às narrativas e outros textos sobre João Maria:

ANO	ESTA DO	AUTOR	TÍTULO
1848	SP	CORDEIRO, Antônio M	SD
1874-1	RS	JOBIN, José Martins da Cruz	Discurso no Senado sobre João Maria D'Agostini
1876	SP	O IPANEMA	A Pedra Santa O Ipanema, 1876b
1891	RS	LOPES, Pe.Vicente.Z.D.	Comentários Eclesiásticos do Rio Grande do Sul de São Pedro do Sul, 1737-1891.
1895-1	RS	AZEVEDO, Felicíssimo	Morro das Cruzes
1895-2	RS	TEXEIRA, Múcio	Exposição Notável
1896	SC	DOURADO, Ângelo	Voluntários do Martírio
1897	SC	O ESTADO – Jornal	Entrevista Autoridade Governo Paraná sobre Canudinho de Lages
1900 s/d	PR	SILVA, Cleto da	Apontamentos Históricos de União da Vitória
1902-1	RS	FORTES, João B	Santa Maria da Boca do Monte - Cidade e Município
1905-1	RS	AZEVEDO Felicíssimo	SD
1909-1	RS	SILVEIRA, Hemetério JVd	As Missões orientais e seus antigos domínios.
1912	SC	KAMPS, F Menandro	Crônica do Convento de Curitibanos
1914-1	RS	PINTO. Becker	Festa do Campestre
1915-2	SC	NEHAUS. Fr. Rogério	Reminiscências
1915-3	SC	KAMPS F. Menandro	A revolução dos Fanáticos no Brasil
1915-1	SC	SPANNEGUEL, Fr. Cândido	Os Jagunços do Sul
1917	SP	ASSUNÇÃO, HerculanoTD	A Campanha do Contestado
1920-2	SP	PEIXOTO, Demerval C.M.	A campanha do Contestado
1920-1	PR	SOARES, J.O. Pinto	Apontamentos para a história - O Contestado
1921-1	SC	SCHMMIDT F. Solano	Os profetas menores. In: Missionsleben in Sudbrasilien. Nach 30 Jahren. Vierte Chronik
1929	SC	LEÃO, Ermelindo	Álbum do I Centenário da Colonização Alemã de Rio Negro e Mafra.
1930	RS	DUARTE, Manoel	Humildes
1931	PR	SOARES, J.O. Pinto	Guerra em sertões brasileiros
1933-1	RS	BELÉM, João	História do Município de Santa Maria
1933-2	SP	PAUWELS, Pe.Geraldo J	Contribuição para o estudo do fanatismo no Sertão Sul-Brasileiro.
1938	SP	GRACIANO, João de O.	A Pedra Santa
1939	SP	SINZIG, Fr. Pedro	Frei Rogério Neuhaus
1940	SC	COSTA, Caetano	Eu conheci João Maria
1942	SP	ALMEIDA, Aloísio	O Monge de Ipanema
1945-2	SP	ALMEIDA, Aloísio	João Maria, O fanático da Cruz.
1945-1	SC	CABRAL, Osvaldo R.	A vulnerável ordem terceira de São Francisco de Assis da Ilha de Santa Catarina: notas históricas comemorativas do segundo centenário da sua fundação.
1950	RS	BELTRÃO, Romeu.	O Monge do Campestre
1952-1	SC	LUZ, Aujor Ávila da	Os Fanáticos
1952-2	SP	GASPAR, Antônio F	Cruzes e Capelinhas; tradições sorocabanas que desaparecem.
1953	SP	ALMEIDA, Aloísio	O Monge da Pedra Santa
1954	SP	GASPAR, Antônio. F.	O Monge de Ipanema
1957	SP	QUEIRÓZ, Maria Isaura P.	La 'guerre sainte' au Brésil: le mouvement messianique du 'Contestado'
1960-1	RS	BELTRÃO, Romeu.	Uma promessa a Santo Antão
1960-2	SC	CABRAL, Osvaldo. R.	João Maria: Interpretação da Campanha do Contestado

1963	SC	NASCIMENTO, Noel.	Casa Verde
1965	SP	QUEIRÓZ, Maria Isaura P.	O Messianismo no Brasil e no mundo.
1970	SC	CABRAL, Osvaldo R.	História de Santa Catarina.
1972-1	SP	FACÓ, Rui	Cangaceiros e fanáticos, gênese e lutas.
1972-2	SP	OLIVEIRA, Sérgio C	Canudos sem Euclides
1973	RS	OLIVEIRA Sérgio C.	Contestado. 'Os sertões' que Euclides não escreveu.
1974	SP	MONTEIRO, Duglas.	Os errantes do Novo Século.
1975	RS	FERRI, Gino.	Os Monges do Pinheirinho
1979-3	RS	BELTRÃO, Romeu.	Cronologia Histórica de Santa Maria e do Extinto Município de São Martinho: 1787-1930
1979-2	SP	BERNARDET, Jean C.	Guerra Camponesa do Contestado
1979-1	SC	CABRAL, Osvaldo R.	A Campanha do Contestado.
1980	PR	GORNISKI, Aramis	Monge. Vida, milagres, história, lendas.
1981-1	RS	PEREIRA. A; WAGNER C.	Monges Barbudos e o Massacre do Fundão
1981	SP	QUEIROZ Maurício. V.d	Messianismo e Conflito Social. A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916.
1982	SC	STULZER Fr. Aurélio.	A guerra dos fanáticos (1912-1916): a contribuição dos franciscanos.
1983	SC	LEMOS, Zélia de A	Curitibanos na História do Contestado
1984	SP	NEGRÃO Lisias. N.; CONSORTE J.G.	O messianismo no Brasil Contemporâneo.
1985	PR	Waldrigues Augusto	História do Monge João Maria
1992-2	SC	OLIVEIRA, Célio A.	A Construção e a Permanência do Mito de João Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina.
1992-1	SC	THOMÉ, Nilson	Sangue, suor e lágrimas no chão contestado.
1993	RS	RODRIGUES, Aristides.	Candelária. Sua gente sua história.
1995-1	RS	FACHEL, José F.	Monge João Maria. Recusa dos Excluídos
1995-2	SC	FELIPPE, J	O último jagunço: folclores na história do Contestado.
1995-3	SC	AURAS, Marli.	Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla.
1999	SC	GALLO, Ivone C.D.Á.	O Contestado. O sonho do milênio igualitário.
1999	SC	THOMÉ, Nilson.	Os Iluminados. Personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado.
2000	PR	WEINHARDT, Marilene.	Mesmos Crimes, outros discursos?
2002-1	RS	ESPIG, Márcia J.	A Presença da Gesta Carolíngia no Movimento do Contestado
2002-2	SP	SANTOS, Luisa. A.O. d	Mito, lenda e história em Matrinchã do Teles Pires: a construção do terreno ficcional.
2004	SC	MACHADO Paulo P.	Lideranças do Contestado

Quadro n º 2 - Legenda do diagrama de bibliografias referentes às narrativas e outros textos sobre João Maria

Algumas das obras referenciais se destacam pela abrangência de fontes com que trabalham. No campo acadêmico, o livro de Fachel (1995-1, na legenda) dá a dimensão das fontes em que trabalhou bem como de um processo de remissão que leva a sua obra até os primeiros textos publicados sobre o Monge João Maria D´Agostini no Rio Grande do Sul, de Felicíssimo de Azevedo (1895-1, 1905-1).

Uma outra referência que ganha importância na medida em que diversos pesquisadores elaboram suas obras sobre a Guerra do Contestado é o livro de Cabral intitulado *João Maria*: interpretação da Campanha do Contestado (1960-2, na legenda) que dá dimensão nacional para a obra de Gaspar (1954, na legenda) *O Monge de Ipanema*. Esta obra demarca a divulgação da biografia do Monge João Maria D´Agostini, como está demonstrado no capítulo três desta tese. Além do auto teatral a respeito do personagem, ela traz uma importante compilação de documentos e publicações a respeito do mesmo até aquela data. Dessa maneira, tem-se um intervalo de onze anos com publicações que concentram um núcleo de informações sucessivas e remissivas que consolidam a imagem a respeito de João Maria D´Agostini a partir das narrativas recolhidas e aí publicadas: Gaspar (1954), Queiróz (1957), Cabral (1960) e novamente Queiróz (1965).

Situações de remissões e investigações de fontes são recorrentes na formação das narrativas analisadas nesta tese e dão a oportunidade de elaboração de um “mapa de fontes” no decorrer do tempo das narrativas. Estes vínculos de remissões sugerem uma formação de textos articulados que, no manuseio no ciclo da crença e nos pesquisadores que dela retiram suas evidências ganham interpretações diversas, possíveis de informar o contexto de sua produção.

2.4 As marcas de territórios

Este conjunto de evidências são lugares que tecem o território onde o mito permanentemente se reconstrói. A mobilidade dos crentes em João Maria traça um roteiro de circularidade, voltando a cada um dos lugares sistematicamente.

Steil (1996) faz este roteiro e apresenta-o em um mapa a respeito da organização e do sistema que permanentemente alimenta a Romaria do Senhor Bom Jesus. A diferença, aqui, é que esta mobilidade dá-se muitas vezes sem um evento específico, como um dia consagrado ao santo. É uma prática externada de forma individual e a sua abrangência está no volume e na dispersão de cada uma das trajetórias individuais que se vinculam aos cerros, fontes, grutas ou outros marcos que rememoram a presença e os feitos de João Maria.

Há um movimento constante entre preservação e destruição destas referências. É comum o depoimento de fontes de água que existiam, pés de cedros que foram derrubados e pousos sobre os quais hoje se plantam soja. Esta questão penetra no terreno empírico das

relações entre política e religião, uma vez que um conjunto destas referências passa a ser objeto de projetos de preservação e fomento de turismo religioso.

Finalmente, pressupõe-se que estas marcas de território foram, em um primeiro momento, fundadas simbolicamente pelos monges ou pelos devotos que constituíram referências concretas para celebrar a sua devoção às quais, gradativamente, a prática religiosa conferiu legitimidade em cada um dos estados onde a crença firmou-se.

Estes locais cumprem duas funções. A imediata é a percepção sobre a forma de como as histórias são incorporadas pelo imaginário de cada região. A segunda é conferir o grau pelo qual as histórias se consolidam como um patrimônio na memória coletiva de cada uma delas.

Da definição de uma política específica para a preservação desta memória até o seu abandono absoluto existe uma graduação de iniciativas e formas de como estas populações se relacionam com o mito. Estas diferentes formas de trabalhar com a memória por um lado, revela a força que a mesma impõe para os sistemas locais, em especial os da esfera pública ou governamental e, por outro, nos coloca a pensar sobre a possibilidade de que a memória coletiva e das práticas de devoção ou dos discursos daí derivados estão constantemente operando ressignificações que incorporam as modificações dos centros urbanos que se desenvolveram nestes últimos trinta anos.

2.5 Alguns dos pressupostos teóricos para a elaboração do sistema de crença

Os recursos teóricos utilizados para auxiliar na interpretação de tal sistema constituirão em si, outro sistema de categorias a serem relacionados.

A noção de tempo está concebida como de longa duração. Apóia-se, sobretudo nas possibilidades de configurações sociais, tal como nos mostra Elias (1997) e a releitura do termo oferecida por Martins (1994) como “história lenta”. A esta noção associa-se a idéia de um tempo que constitui uma noção de território, que é o Sul do Brasil, vendo-o como um território de peregrinação. Juntamente com os caminhos dos tropeiros (FACHEL, 1995), abrem-se outros itinerários que remetem as representações para o imaginário e, posteriormente, aos objetos de investigação.

Estes caminhos emergem entre dois tempos distintos. O imediato, que é o da experiência, podendo se constituir como um tempo mítico, por onde passam os monges e

semeiam-se as narrativas que se lançam no segundo tempo. Este, por sua vez é um tempo mais longo, é nele que se constituem as narrativas. Os reconhecimentos que elas mobilizam, uma vez fixados pela memória de um grupo, fazem com que quatro ou cinco gerações partilhem de um conhecimento que é específico.

Este conhecimento é ao mesmo tempo prático, pois traz consigo conteúdos que resolvem problemas da vida de cada um e também é reflexivo, que remete o indivíduo a deslocamentos entre o presente, o passado e o futuro a ser divisado para constituir a compreensão a respeito de si mesmo (DOSSE, 2003).

Na significação do presente está o ponto de partida para Dosse (2003) perseguir o sentido dos significados construídos pelas ciências humanas para explicar a experiência do indivíduo. Revisando, sobretudo o ofício de historiador, Dosse busca um espaço de interseção científica na construção dos objetos históricos. Propõe a busca de uma elaboração que, ao constituir o dado histórico, incorpore as contribuições dos outros campos que interagem para elucidar este significado.

Nesta tese, este recurso permite explorar os espaços que se formam no intervalo entre a memória e a formação da narrativa e os fatos historicamente reconstruídos. Seu foco é a produção dos significados elaborados pelos indivíduos em suas relações, em especial naqueles que hoje dão seqüência à devoção ao Monge João Maria, relacionando-os com a esfera da produção científica consolidada deste fenômeno.

Qual é então, a possibilidade de configurarmos o cenário destes diversos tempos por onde o mito fora ganhando corpo e mapearmos os formatos pelos quais a tradição hoje se consagra como evento religioso? Francois Dubet (1996), na sociologia da experiência, propõe um recurso pelo qual o presente é o único espaço possível de uma configuração que permita a compreensão das lógicas assumidas pelos grupos sociais. Na sociologia da experiência, o sujeito encontra-se em processo de permanente reflexividade. O seu espelho é a pertença a um grupo de que ele considere fazer parte, basicamente porque este grupo dá acolhimento às suas demandas e, de alguma forma, incorpora sua ação.

A subjetividade é a esfera privilegiada pelo indivíduo para elaborar sua compreensão de mundo e eleger os meios pelos quais definirá os processos de reconhecimento de si e dos outros. O autor propõe que a compreensão de mundo ocorre concomitante à experiência vivida, com uma constante readequação entre princípios e normas confrontadas com a vivência coletiva. Na sociedade em transição que abandona a modernidade, não há como demonstrar a prevalência de um destes fatores. A experiência do indivíduo, assim, constitui-se

em um conjunto de indicadores elaborados entre a norma e as possibilidades de pertença a um grupo. A busca de reconhecimento entre seus pares é permanente e serve como indicador de adequação ou não das escolhas que faz entre seus interesses e as contingências do meio.

Dessa forma, a adesão à crença é uma experiência de reconhecimento. E é, também, uma experiência de incidência sobre as estruturas que organizam o presente. A permanência deste sistema revela a manutenção de fortes interações entre a disposição para a fé e uma estrutura externa receptiva a ela e mantida pela ação dos seguidores. Cada história corresponde a um grupo que a criou. A peregrinação destas histórias significa, assim, uma extensão da fronteira para uma narrativa mais fluída, que acomoda as diferenças de cada uma das histórias e permite a ampliação do reconhecimento entre pares, a elaboração de uma identidade e de um território comum.

A tradição emerge, assim, de uma experiência de identidade que forjou interpretações comuns de mundo, estreitou elos de reconhecimento e processos de continuidades, metamorfoseando-se a cada contexto novo.

Tal continuidade requer recursos internos que, de forma lenta, sedimentam-se quase como *habitus* entre os grupos que as consolidaram.

Os estudos sobre a relação entre memória, reconhecimento e ação social permitem construir representações sobre os indícios do sistema aqui descrito. As indicações oferecidas por Steil (1996) [4] e Dosse (2003) agregam-se ao trabalho aplicado Valensi (1994), para destacar as esferas de percepções pelas quais se monta este sistema. A permanência do mito revela-se nos ritos derivados da adesão à crença e nos comportamentos dos fiéis, manifestos em um cotidiano repleto de regras e orientações (conselhos) coerentes com a tradição em questão.

Estes recursos emergem das diferentes formas de como a memória opera como motor da reprodução do sistema. Ao mesmo tempo em que se sucedem os ritos ou as práticas derivadas dos aconselhamentos do Monge, a história é legada de geração em geração, uma vez que, a exemplo da geração anterior, há de encontrar um lugar na próxima de onde exercer seu papel de construtora de certos sentidos na vida dos seguidores herdeiros. E, aqui, se incorpora como organizadora dessas múltiplas camadas de memórias a que os seguidores recorrem a todo instante para a configuração de sentido, a noção de marco social da memória de Halbwachs (2004).

---

[4] Sobretudo no cap. 5 de sua obra.

A sobreposição das biografias, em grande medida, emerge nesta estratégia. As histórias contadas reforçam o caráter sagrado do Monge e as predições de valores da vida dos monges às gerações posteriores. Uma mesma narrativa passa pelas diferentes biografias, constituindo um universo particular, mas coerente para o narrador da hora (STEIL, 1996, p. 145 a 152). A contradição, muitas vezes exposta em alguns depoimentos a respeito da tomada de conhecimento de outras biografias que desautorizariam a sua narrativa como a verdadeira, logo é suplantada pelas inúmeras “provas” da veracidade da crença naquela biografia narrada.

Neste aspecto, ganha destaque um conjunto de obras locais que constroem leituras de amplo leque de difusão no circuito da crença. São estudos regionais ou locais, inclusive romances (FERRI, 1975; GORNISKI, 1980; LEMOS s/d; LEMOS, 1983; NASCIMENTO, 1963 WALDRIGUES, 1985), que apresentam discursos que afirmam partir de fatos. Quando elaborados, a seqüência da escolha dos fatos e a posição a respeito do que é verdadeiro e o que não é, transforma o trabalho em defesa da biografia eleita.

Estes trabalhos ganham centralidade na compreensão desta memória. Percebe-se que ela também é peregrina. Entre aproximações e discordâncias, todos constituem uma rede que irá guardar um conjunto de consensos, como das narrativas dos milagres realizados. Não importando a que monge se vincula, o milagre reforça a santidade perseguida, acoplando-se a uma ou mais.

Afora os trabalhos acadêmicos, que em alguns casos desconsideram ou tangenciam estas diacronias biográficas, como alguns daqueles que se debruçam sobre o Contestado, as histórias do Monge muitas vezes emergem em narrativas de uma abrangência maior, como no caso de compilações de lendas regionais (NETO, 1981) e em estudos descritivos e historiográficos sobre localidades, municípios ou regiões.

Deriva destas narrativas uma gama de intervenções, como projetos de desenvolvimento que envolve religião e turismo. No jogo de seleção destas narrativas, percebem-se como as versões consolidam determinadas lembranças e minimizam outras. A questão da pesquisa é chegar a estas trajetórias de consolidação. A análise do discurso deve cercar-se de um arcabouço de elementos a respeito de sua produção (BARDIN, 1988). À força discursiva corresponde também um contexto de sua produção. Os meios de sua ampliação encontram-se vinculados às razões pelos quais ele foi pronunciado. Recorrer, neste momento, aos documentos e outras narrativas que estabeleçam interfaces com este discurso, são uma possibilidade de configurar o seu lugar e sua direção entre estes movimentos discursivos ora convergentes e ora visivelmente em oposição.

Cabem ainda, duas menções ao caráter sistêmico que a crença assume. Apoiado nas possibilidades de um diálogo interdisciplinar, a crença no Monge João Maria como aqui está representada toma a forma de um sistema religioso constituído como um processo de longa duração. Ao apontar um decurso marcado por instabilidade política e modificações significativas na gerência dos recursos naturais, sobretudo a relação das populações com o território, pretende-se dar luz a uma lógica que complementa a compreensão de configuração da relação de grupos sociais e seus lugares de afirmação no Sul do Brasil.

Tendo como referência o trabalho de Gehlen, (1991), adota-se uma perspectiva de que a relação entre o homem e os meios que o cercam, naturais ou produtos de sua criação, são mediados por formações culturais que se desenvolvem ao lado dos sistemas de sustentação material e que lhes dão suporte. O autor demonstra como os caboclos foram estruturando estratégias de subsistência e afirmação identitária em meio àquelas advindas do processo de modernização. Adota este prisma na medida em que descreve o complexo universo das relações do modo de vida caboclo e dos seus formatos de troca de recursos com sistemas culturais diferentes dos seus. Toma-se aqui este modelo para pensar este roteiro desde a religião praticada por estes grupos.

No entanto, percebe-se que, como fenômeno religioso, somente em termos relativos é possível cotejá-lo ao lado de uma perspectiva mais cultural e particular, que garante distinção de um grupo social. A crença no Monge, tal qual a presença das personagens aqui construídas, também está presente em outras culturas, adentrando, assim, por outros sistemas religiosos, como o catolicismo tradicional presente nas comunidades litorâneas de cunho açoriano e nas encostas da serra, sobretudo nas comunidades italianas.

Se, por um lado a idéia de caboclização, apresentada em Gehlen aqui é reforçada, por outro lado, afirma-se que os sistemas em que a crença no Monge João Maria se faz presente contêm uma relação de reciprocidade, à medida que as manifestações daí decorrentes, como as devoções, as curas, as narrativas, fortalecem os traços fundantes desta identidade. Nesses termos, quando é para o bem, a voz pertence ao Monge, porém quando é para o mal, é sempre alguém que lhe dá voz.

São três as categorias operadas como estruturantes de um conjunto explicativo para a elaboração do sentido dado pelos fiéis à crença nos Monges e a formação de um sistema de religião caboclo: memória, *habitus* e longa duração.

A memória é compreendida como representação elaborada desde a percepção que o indivíduo tem do mundo que o cerca. Ela não se constitui unilateralmente. É um fluxo

constituído da percepção do mundo exterior e as elaborações representadas mentalmente que sofrem injunções das experiências individuais e, justamente por isso, também é seletiva. Este é o recurso central pelo qual as histórias se redefinem com o tempo. O imaginário tece as possibilidades de convencimento de verdades que, ditas de geração em geração afirmam-se como cenários e personagens que, neste dizer, reforçam – se de virtudes.

A longa duração se refere ao tempo compreendido, aqui como um tempo lento, de um ciclo onde homem e natureza ganham contornos muito próximos. Fé e ação constituem um *habitus* específico que aponta para a configuração de um modo de interpretar o mundo e relacionar seus significados.

Na obra *Ensaio sobre o homem,* Cassirer (1984) traz um roteiro de questões a serem consideradas quando se colocam no centro da reflexão categorias que o homem consolidou na trajetória do pensar a respeito de si mesmo, ou, como é do seu campo de reflexão, a partir de uma filosofia antropológica.

A imagem que emerge mentalmente quando evocados pelo indivíduo, como mito, magia, religião, ciência e linguagem não estão descoladas de uma tradição e, pelo contrário, articula-se em um conjunto de outras categorias que auxiliam a conferir um significado. Estas palavras, ditas e refletidas em um ambiente caracterizado pelo meio que o autor irá denominar de senso comum, serão reveladas de forma distinta daquela elaborada com intencionalidade científica ou filosófica.

Isso não implica nenhuma posição hierárquica que porventura determine demérito para um destes processos, em especial àqueles significados consagrados no senso comum, mas sim, o amadurecimento de um senso reflexivo para as particularidades e as exigências a serem apreendidas para distinguir um e outro campo onde estas noções são engendradas.

Buscar a afirmação de um senso comum nos temas aqui abordados é, sobretudo, dar evidência de vínculos com o estudo realizado. Buscam-se as possibilidades de como compreensões religiosas conformadas em um longo período de tempo tecem relações que aproximam e fortalecem determinados segmentos de populações.

Dessa maneira, diversas representações da ação social que emergem neste processo são fruto de um acomodamento longitudinal pelo tempo e que comportam distintas compreensões, forjadas ao longo das circunstâncias históricas, onde emergiram em meio ao processo de elaboração das relações destas comunidades (ELIAS, 1997). Uma vez elaboradas, estas representações estão dispostas como recursos de reconhecimento e prestígio a serem

acessados pelos grupos sociais que com elas operam no seu cotidiano e que, ao fazerem, as ressignificam, aumentando ou modificando a teia destas compreensões. Configurá-las, finalmente, possibilitaria reconhecê-las como recurso que estes grupos acessam para garantir meios de tecerem o seu cotidiano, e em especial, um recurso simbólico.

A busca das expressões de memórias coletivas oferece a porta de entrada para as interrogações epistemológicas que nos levam à compreensão das elaborações de significados e práticas religiosas dos adeptos à crença do Monge João Maria. O pensamento de Norbert Elias se inscreve na tradição das Ciências Sociais num período marcado pela compreensão de buscar referenciais amplos e totalizadores, que com categorias explicativas, pudessem dar conta das questões que melhor caracterizassem os dilemas colocados por essa mesma ambição. Sendo assim, o próprio autor não escapava de considerar seu empenho nesta possibilidade como uma tarefa primeira e que, dada a amplitude de seus objetos e da forma de como os tratou, afirma-se como um dos autores deste conjunto, seguindo tradições até então afirmadas ou em afirmação, como os trabalhos de Marx, Weber, Durkheim e Simmel.

Na introdução de *O Processo Civilizador* (ELIAS, 1994), Janine Ribeiro aponta um paralelo não somente desta obra de Elias, mas senão do seu sentido de história incorporado ao seu modo de fazer pesquisa, à tradição francesa de uma história de longa duração ou história dos costumes. Nesta abordagem, ele vai destacar principalmente o esforço do trabalho de Elias que desnaturaliza a ação humana, mas mais do que isso, dá sentido a aspectos ou fatos que.... “a primeira vista, carentes de sentido se examinados a olho nu ou na escala do tempo imediato revelam, porém seu nexo quando postos contra uma medida de longo prazo” (ELIAS, 1994, p. 11). Alerta para uma possível prisão, em especial ao historiador, quando se determina um sentido à história, sentido este do qual o historiador poderá permanecer prisioneiro para sempre.

Na obra *Processo Civilizador,* o *habitus* ganha sentido na medida em que se forma, por um lado, entre as práticas e relações dos grupos sociais e a seguir, pela interiorização das tensões e dos resultados na forma de pulsões como um constante amadurecimento de autocontrole destes indivíduos. Nele, a categoria de luta pelo poder ocupa papel central.

As transformações gerais na sociedade, em longo curso, operam no indivíduo de forma profunda uma reconfiguração de valores que os mesmos crêem ser seus, por natureza. Elias (SOUZA, 1999) irá se movimentar pelo meio, não crendo na possibilidade de uma tamanha independência por parte do indivíduo quanto ao domínio de seu percurso, debitado ao grau de racionalidade que ele alcançaria.

A pergunta interposta por Elias será sobre as condições nas quais se forjam os elementos constitutivos desta racionalidade, uma vez que ela está circunscrita também como resultado de uma configuração dada, portanto sujeito a determinações outras que não a sua vontade. O que se coloca aqui é um ponto recorrente nos textos de Elias, a questão do distanciamento é apresentada como central no trabalho no conjunto de sua obra. Distanciamento torna-se condição para a compreensão do *habitus* e da abrangência dos cursos humanos em uma longa duração.

Outro recurso importante para se compreender o *habitus* em Elias passa pelo papel da cultura nos grupos humanos. Nas obras: *Processo Civilizador* e *Os Alemães*, essa noção está presente pelo recurso da sociogênese. Um esforço em buscar o conjunto de fatores que confluídos, dão sentido ao momento de nascimento de uma determinada configuração.

No intento de compreender o nazismo na Alemanha, Elias aponta "os muitos caminhos para aquelas características do *habitus,* da idiossincrasia, da personalidade, da estrutura social e do comportamento do alemão que se combinou para a ascensão de Hitler e os genocídios nazistas podem ser entendidos como resultantes da história alemã". (ELIAS, 1997 p. 8). A introdução deste texto demonstra, quase que passo-a-passo, a possibilidade de dissertar sobre os elementos que compuseram o contexto que resultou na Alemanha nos primeiros anos do século XX.

Essas condições amadurecem em dois momentos que não de distanciam mais de 60 anos, que seria do processo de unificação em curso da segunda metade do século passado e se afirmando na República de Weimar, ambiente com todas as possibilidades para a ascensão do nacional-socialismo. Dissertando sobre a composição territorial e as conquistas nórdicas, a formação e as especificidades da língua, guerras e lutas de eliminação, rupturas e descontinuidades na formação da Nação e os modelos militaristas, Elias mostra como a Alemanha sustenta no século XX o espiral de violência que está no centro da ascensão hitlerista. Neste sentido a primeira derrota alemã acaba por servir para reforçar o que era codificado pela elite como uma "vocação belicista" como qualidade.

Finalmente a atenção para os aspectos de descontinuidades que ocupa lugar privilegiado na operacionalização da categoria, uma vez que, coerente com a busca de relações, continuidade e descontinuidade são aspectos complementares, podendo um se sobrepor ao outro, justamente pela condição histórica do processo de formação do *habitus*.

Em *Os Alemães*, no *Processo Civilizatório* e na *Sociedade de Corte,* Elias trabalhará de forma distinta com estas noções, transformando-as em poderosas ferramentas de revelação do *habitus* e da busca de figurações que o compuseram:

> "a Revolução Francesa representou certamente uma ruptura na continuidade da tradição nacional, mas nessa altura, a língua e o *habitus* franceses já eram tão estáveis, em geral, que a continuidade do desenvolvimento manteve-se em muitos campos..." (ELIAS, 1997, p. 22).

Particularmente, na Alemanha, Elias irá focalizar o momento central pelo qual a idéia de Nação se constitui como resultado do processo de configuração, associando o sentimento nacional a própria noção de cultura:

> "Os destinos de uma nação ao longo do século vêm a ficar sedimentados no *habitus* de seus membros individuais... o *habitus* muda com o tempo precisamente porque as fortunas e as experiências de uma nação ou de seus agrupamentos constituintes continuam mudando e acumulando-se... implica em um equilíbrio.. entre continuidade e mudança" (ELIAS, 1997, p. 9).

Define assim o *habitus* como uma segunda natureza, ou saber social incorporado, configurando outra dimensão para uma noção de nacional até então associada a uma base territorial, estática.

A construção da categoria irá finalmente demonstrar uma efetiva confluência dos seus recursos analíticos quando estuda o comportamento das elites e de cada um dos grupos sociais que compõem a configuração que busca compreender. Na relação que determinado grupo de elite estabelece com outros grupos, quando as subordina, estão as manifestações que Elias transforma em recursos explicativos do processo.

Procede-se assim a busca de figurações que Elias trabalha como ferramentas permanentes na caracterização do *habitus* investigado. Cabe ressaltar que o valor deste recurso está no resultado de suas pesquisas. Este é o caso para compreender a formação do ocidente. Também o faz quando se movimenta entre o aspecto individual e o coletivo para explicar a formação do social. Elias converge sua leitura para a configuração do que poderá então ser compreendido como destino. Destino este que se revela pelo passado e tem muito pouco de possibilidade premonitória. Se existe, é como possibilidade a ser acessada a partir das correlações articuladas pelos grupos sociais no presente:

> Que o destino e a reputação individual de cada homem sejam, em larga medida, determinados pelo destino e pelo prestígio de grupos – e na nossa época, particularmente, pelo destino e prestígio dos Estados, das nações, a que pertencem os indivíduos – é pura e simplesmente um fato, um aspecto do mundo dos homens. Não se trata de saber se isso é bom ou mau, é assim que acontece. Em conformidade com isto, sinto muitas vezes, quando amigos e conhecidos meus cristãos me demonstram com toda a seriedade que nunca tiveram nada a ver com o nacional-socialismo, a inutilidade dos seus esforços. Eles têm toda a minha simpatia, mas sei, também, que eles não estão a ver o principal da questão. A maldição deste passado

> alemão recente não é superável através de meras referências a inocência ou à cumplicidade de indivíduos singulares. Trata-se de um problema do destino social dos alemães e, muito particularmente, da sua identidade nacional (ELIAS, 1985, p.52-53).

Mais dois elementos são importantes para passar da compreensão do *habitus* para o lugar das configurações no trabalho de Elias.

O primeiro deles é a respeito das formas de como os grupos dominantes estabelecem os meios de vincularão com os dominados, que para Elias vão mais além das determinações econômicas. O recurso que apóia o trabalho de *Estabelecidos e Outsiders* é mais do que uma possibilidade de olhar determinada comunidade como a de Winston Parva e construir os mapas das relações que se tecem em um dado território[5]. Nos *Alemães* ela ganha uma maior densidade histórica ao demonstrar, pelo desdobramento trágico, o quanto a imagem diferente de um "nós" (no caso a elite) e de um "eles" vai se construindo também como recurso de dominação, apontando para uma forma mais acabada deste processo que é o estigma. A natureza do estigma vem afirmar a importância da internalização dos processos presentes no seu trabalho.

O segundo é a impossibilidade de situar a sua análise em um plano macro ou micro de modo exclusivo, como se uma escolha por determinação metodológica, eliminasse a outra. Tal como a relação entre continuidade e descontinuidade, macro e micro se apresentam como análises articuladas e complementares. O tempo inteiro, se deslocando entre os costumes e a formação do *habitus*, como o faz na *Sociedade de Corte* e no *Processo Civilizador* Elias apresenta a proposição de construção teórica do processo da formação ocidental. Isso pode implicar em dizer que no final das contas ele privilegia a análise macro, globalizante e, portanto, total. Isso é certo e em que pese hoje os limites de proposições desta ordem para a compreensão dos processos sociais, a garantia elisiana de não restringir sua análise em um marco estritamente estrutural se processa pela forma de como ele o constrói. Relativiza alguns dos princípios caros aos marcos estruturais e mergulha-nos mesmos, em busca de sua gênese. Ao fazer isso, seja com as relações econômicas, seja com a língua ou com a religião, mergulha nessa faixa de tempo onde a recorrência de gestos e de expressões ganham significados de indicadores de formação social.

---

[5] A leitura de *Estabelecidos e Outsiders* (ELIAS, 2000) se constitui em um importante meio de aproximação com as noções de figuração e configuração em Elias, uma vez que, apoiado em uma bagagem etnográfica bastante completa, o autor manuseia seus recursos teóricos em um universo limitado e bastante comum, possibilitando uma imagem realmente clara dos seus relatos e do meio onde a pesquisa se desenvolve. A sensação é a de que em determinado momento, o leitor se desloca, ele próprio, pelos bairros e convive com as diferentes figurações eliasianas.

Para completar a noção de *habitus* e a sua convergência para a luta pelo poder na sociedade, a leitura conduz à necessidade de compreender melhor o sentido de figuração e configuração. Nas obras aqui apoiadas, apresentam-se diversas configurações e das mais diferentes épocas, o que demonstra a sua aplicabilidade. Todas elas, porém se situam com a busca da mobilidade interna e das relações que esta mobilidade dos indivíduos deixa revelarem. A este aspecto interno, Elias caracteriza como figuração:

O que distingue o conceito de figuração dos conceitos mais antigos com os quais se pode compará-lo é precisamente que ele constitui um olhar sobre os homens. Ele ajuda a escapar das armadilhas tradicionais, e das polarizações, como a do "indivíduo" e "sociedade", do atomismo e do coletivismo sociológico. Os meros termos "indivíduos" e "sociedade" já bloqueiam freqüentemente as percepções. Se por um lado, fez-se em primeiro lugar na relação social um indivíduo entre muitos outros, por outro lado se reconhece a sociedade como uma *figuração* constituída de numerosos indivíduos fundamentalmente interdependentes, ou seja, tributários uns dos outros. Só então se é capaz de superar intelectualmente a polarização entre indivíduo e sociedade. Eis um objetivo tão fácil como ovo-de-colombo e tão difícil como a revolução copernicana. (ELIAS, 2001, p. 149).

A passagem acima acrescenta a figura do espiral de consciência. Essa imagem aparece de forma mais repetida na sua antítese, como espiral de violência. Dessa forma, é possível levantar aqui um dos aspectos do debate a respeito da concepção do processo histórico em Elias. O autor se contrapõe a uma perspectiva evolucionista e linear das relações na sociedade. Esse é um dos maiores desdobramentos de sua teoria em termos da idéia de configuração (o quadro) e figurações (a ação). Elias estabelece assim, a sua contribuição em relação aos marcos estrutural ou compreensivo, uma vez que como figuração, a psique humana está em questão, senão em jogo. De maneira simplificada, se pode dizer que é no movimento de figurações que os indivíduos podem alterar os rumos aos quais a configuração determinada em que ele está vivendo lhe impõe determinadas atitudes ou posições frente a um devir.

De uma possibilidade mais circunscrita ao indivíduo, Elias extrapola para as relações entre os Estados, e esse é o espaço maior de configurações. É onde o poder assume ao seu maior grau de normatização e com ele a possibilidade de constituir-se em força para a elite que naquele momento estiver com o controle.

Essa chave de leitura lhe proporciona a possibilidade de estabelecer as configurações diferenciadas entre o Estado Monárquico Francês e sua permanência como *habitus* na

República bem como a forma de como a mentalidade guerreira e belicista irá permanecer no cenário político alemão. Dois Estados, duas configurações em questão. Com estas categorias, Elias cerca talvez a questão que mais movimentou a preocupação dos cientistas sociais: A reflexão sobre a configuração *established/outsiders* originou aquela que, talvez, seja a formulação mais sofisticada da teoria eliasiana de poder*: uma teoria das relações de poder*, na qual a hierarquia social (e a desigualdade) é também um assunto de opinião, já que o *status* é inseparável das representações sobre o *status*... (NEIBURG, 1999, p. 54-55).

Estudá-lo quando implica na busca de instrumentais para aprimoramento do olhar de pesquisador em realidades tão complexas quanto aquelas que ele decifrou remete a reflexão para um ambiente de positividade necessária a pesquisa social. Trata-se de ferramentas com as quais o pesquisador, obtendo sucesso, ascende um pouco mais na trajetória de refinamento a respeito da compreensão da tecitura social.

Portanto, apresentar os componentes da formação do sistema de crença com os sujeitos e as narrativas que os compõem é montar a configuração de determinada concepção de religião e relações sociais que permearam o início da modernidade no Sul do Brasil. Personagens e relações se conformam, desencadeando cenários que posteriormente, reproduzidos como narrativas, afirmam um *habitus* no qual o sagrado ganha materialidade na natureza e a reciprocidade opera em meio às lógicas de aproximação entre grupos sociais.

3 ANDARILHOS, RELIGIÃO E EXPANSÃO TERRITORIAL

O estudo de longo curso pressupõe a tarefa de descortinar a realidade em diversas camadas de tempo e dos diversos aspectos do processo de relações sociais que a compõe. No caso deste estudo sociológico, este tempo se constitui em uma sucessão de configurações e reconfigurações de relações sociais que vão, no momento de sua concretude, possibilitando o fazer cotidiano. Essas configurações instalam-se nas diversas possibilidades de memória individual e coletiva, para emergirem, posteriormente, como narrativas, histórias e verdades.

Os homens vivem e é desse viver que faz história e poucos, ainda em vida, possuem os elementos que lhe dão sinais de que seus nomes passaram para além das fronteiras de seus entes-queridos, sejam aparentados ou amigos. Pode-se dizer que nem esses poucos dimensionam com algum tipo de exatidão o quanto serão lembrados no futuro ou mesmo em algum contexto.

Essa lembrança adquire diversas formas. Algumas delas chamam a atenção de tempos em tempos e recebem uma variedade de significações. Assim funciona a devoção a um santo. Um homem santo, em seu perfil geral, é uma pessoa que marcou sua trajetória para outros. É alguém que, por ter existência semelhante aos seus pares, em determinado momento acionou uma distinção que estende a sua lembrança para além dos ciclos já referidos.

Assim, é possível haver santos em qualquer segmento ou grupo que compartilhe dessa possibilidade de existência a partir da tradição onde este grupo está inserido. Dessa forma, encontram-se santos em quase todos os grupos ou segmentos da população. Há santos ricos e santos pobres, santos homens e santas mulheres e santos que, sendo crianças, virão a ser santos quando adultos[6]. Para além das possíveis qualidades individuais, o capítulo que se inicia elenca o conjunto de aspectos externos ao indivíduo contemporâneo à sua trajetória e que auxiliam na compreensão de como este indivíduo poderá, posteriormente, tornar-se santo. Prioriza com os aspectos que compõem o contexto de sua existência e as possíveis razões que levam este indivíduo ao destaque, perante os outros que o julgam diferente e, por ser santo, melhor do que eles.

---

[6] São muitas as bibliografias sobre santos. Um estudo paradigmático que aqui possa ser sugerido é o de Le Goff (1999), *São Luís. Biografia*. Este estudo divide-se em duas partes com características bem específicas. Enquanto a primeira, intitulada *A vida de São Luis*, faz um percurso biográfico tradicional, narrando o ciclo de seu nascimento até a sua morte; as segunda e terceira partes, com os títulos respectivos de *A produção da memória real*: São Luís Existiu? E *São Luís, rei ideal e único* reconstitui a formação do mito e os diversos níveis de contextualização, pelos quais se estruturam os elementos que garantem a sua canonização (LE Goff, 1999).

Não se trata aqui de um santo qualquer, até porque este não existe. Sendo "um qualquer", santo não seria. As características que aqui se incorporam são de um andarilho que percorreu um vasto território hoje correspondente aos três Estados do Sul do Brasil,além de São Paulo, Mato Grosso e passagens pelo Rio de Janeiro e Pará. Há notícias também de que teria andado pela Argentina, Uruguai e Paraguai. Este personagem é italiano, o que permite pressupor que estas não foram as suas primeiras andanças. Vale dizer que é um indivíduo em deslocamento.

Num primeiro momento, procura-se compreender o contexto do caminho percorrido por esse indivíduo. Quais elementos foram acionados para que esta passagem ficasse marcada com uma grande diversidade de sinais; como permanecem na memória social de significativa parcela da população nesse território, apesar da modernidade.

Seu deslocamento é uma chave de leitura para apresentar o território que assim se constituiu. As fronteiras, quando materializadas, são resultados de longas e conflituosas jornadas que passaram à história com guerras, revoluções, levantes ou conquistas. O território a que o trabalho está circunscrito também teve os seus conflitos. Inicia-se pela Revolução Farroupilha, estende-se pelas guerras para o convencimento da necessidade de uma República, passa por definições históricas regionais que se avolumam até eclodir como a Guerra do Contestado, alcançando novos arranjos oligárquicos a partir de investidas modernizantes, como foram as batalhas de 1923 e 1930 no início do século XX.

O aspecto político é decisivo para estabelecer a ordem e a convenção na sociedade, os interesses econômicos dão a mobilidade necessária para alcançar e estabelecer as lutas em busca dos recursos materiais que trazem o prestígio e o poder. O tropeirismo, estratégia privilegiada durante todo o século XIX é que estabelecerá os trajetos determinantes para esta mobilidade até ser substituído pelas ferrovias.

O penoso, mas rico processo de troca de mercadorias entre o centro e o sul do Brasil, montou cidades e incorporou grandes fortunas para alguns poucos donos de terras, constituiu-se em uma grande via de comunicação. Um corredor onde trocas materiais e imateriais seguiam juntas, favorecendo um intercâmbio fundamental ao processo de ocupação de um território.

Sendo assim, percorrer os trajetos tropeiros sugeridos na obra do professor Fachel (FACHEL, 1995) é dar-se conta de que este caminho resultou em muito mais do que os atributos acima referidos. Com as conquistas afirmavam-se as crenças dos transeuntes e convergiam valores sociais, culturais e religiosos encontrados no caminho. Entre esses,

destacam-se, o universo religioso e mítico dos grupos indígenas, mesmo que controlados ou dizimados; a herança missioneira já debelada como relação e presença social, incrustada na visão de mundo de muitos caboclos assentados nas posses por aqueles caminhos; comunidades de negros escravos nas fazendas ou fugidos e situados em locais de alto grau de dificuldade de acesso, cujos mensageiros de alguma maneira ganhavam reconhecimento quando trocavam encontros com os comerciantes, já que possuíam conhecimentos para a sobrevivência necessária. Essas trocas propiciavam a formação de narrativas que, com o tempo, são indistinguíveis da configuração geral da memória entre os transeuntes.

É nesse contexto de expansão e interesses diversos que, por um período aproximado de cem anos a partir do surgimento do primeiro peregrino, João Maria D'Agostini, em 1845 na cidade de Sorocaba, personagens e histórias a eles referidas se sucederão na formação de uma devoção religiosa. Estruturar a forma desta devoção permite compreender, desde o campo religioso, uma crescente trama de valores e relações que explicam parte da diversidade de atores sociais e de como suas relações configurou esta região do território brasileiro. A forma pela qual o fenômeno ganha proporções que escapam à biografia possível do primeiro personagem revela a sua força e os mecanismos pelos quais estes grupos ressignificam sua religiosidade e suas explicações para os acontecimentos do cotidiano. Ele se multiplica em uma sucessão de outros andarilhos, constituindo a entidade a qual se destinará à devoção: o Santo Monge ou São João Maria.

Dois pólos configuram a elaboração dessa crença. O primeiro, o da ação dos indivíduos e de suas relações, colocando-se neste centro, as relações estabelecidas entre os monges, seus adeptos, aqueles que os escutavam, aqueles que o combatiam e inclusive os que faziam força para ignorá-los. O segundo são os acontecimentos que, se descolados do contexto, poderiam ser interpretados na intimidade dos indivíduos como ventos do destino, levando-os em direções onde as possibilidades de escolha são tênues. A investigação mostra que esses deslocamentos, são explicados por intenções de sujeitos e grupos, por documentos organizados, revelando várias mãos e intenções, trazendo sentido para fatos que, na ausência de compreensão ou na negação da possibilidade temporal, são depositados no estranho e inexorável percurso definido como destino. E nesse caso, um destino divino.

3.1 Do caminho das tropas à expansão da economia urbana

Fachel (1995) aponta o caminho das tropas de muares, como um canal vivo e que vai muito além de um corredor econômico que sustentou a expansão mercantil e a unidade territorial do sul do Brasil durante, praticamente todo o século XIX. Outros autores coincidem ao apontar esta possibilidade:

> Em conseqüência de toda esta atividade econômica – transporte de mulas, também erva-mate, e ainda bovinos para as charqueadas -, construiu-se o itinerário das tropas, ligando São Paulo ao Rio Grande do Sul. Nesse itinerário passaram a ter muita importância, além de Sorocaba, também Santa Maria da Boca do Monte e arredores. Alvarino da Fontoura Marques reproduz em *Evolução das charqueadas rio-grandenses* um croqui desse itinerário que ele designa como “esboço dos velhos caminhos das tropas” (MARQUES, 1990, p. 182). Dentro desse contexto, onde se cruzavam camponeses (caipiras), peões, tropeiros e operários, o Monge João Maria D’Agostini, do alto do Araçoiaba, atraia inúmeros visitantes... (FACHEL, 1995, p. 18).

O estudo do tropeirismo é parte tradicional de um amplo leque de expressões da investigação histórica e social no Brasil. Esta tese toma como hipótese haver mais que coincidência entre a expansão do território e as rotas tropeiras no sul do Brasil, onde esta narrativa se origina. Sustenta-se aqui o indicativo do Prof. Fachel em seu livro, de que, pelas rotas tropeiras, disseminaram-se as narrativas referentes aos personagens em questão e que serviram de corredores de deslocamentos para eles, até os anos trinta do século passado. Com o desenrolar deste estudo, abandona-se o artifício da coincidência, para sustentar a hipótese de que o trânsito por aqueles caminhos é propagador, senão dos roteiros do Monge João Maria e seus sucedâneos, mas também do seu mito.

No Rio Grande do Sul, as marcas do tropeirismo estão mais dispersas e o aspecto simbólico de alguma maneira está associado à figura do gaúcho. Nos estados de Santa Catarina e, sobretudo do Paraná e sul de São Paulo constitui-se como um campo cultural de forma mais autônoma. A presença de museus tropeiros e memoriais que ocupam antigas fazendas ou residências urbanas de personagens famosos aumentam à medida que o trabalho de campo deslocava-se rumo ao norte, em direção a Sorocaba, sendo a cidade de Lapa, no Paraná, um dos símbolos desta era.

Casa de Tropeiro transformado em Museu do Tropeirismo, em Lapa – PR, (Foto Acervo Cesar Goes).

Interior do Museu do Tropeirismo – Lapa – PR (Foto Acervo Cesar Goes)

Figura 06 – Museu do Tropeirismo da Cidade de Lapa - PR

É importante situar o contexto de expansão territorial desse comércio, que tem seu ponto alto no século XIX e com uma trajetória decadente, inversamente proporcional à modernização dos meios de transporte de carga e pessoas, principalmente com o advento das ferrovias.

O tropeirismo foi agente da expansão da atividade econômica rumo aos territórios sertanejos, sendo desta maneira a alternativa para a formação de novos caminhos fora da rota do litoral brasileiro. Ao mesmo tempo, foi desta forma que os investidores e a Coroa utilizaram para alcançar e consolidar os diversos produtos que, a cada época, deram o tom da economia extrativista no sul, principalmente o gado e o comércio de muares.

O final do século XVI e praticamente todo o século XVII foi, nesse sentido, o tempo de abertura e definição dos caminhos. Vários fatores concorreram para isso e seguindo essa cronologia pode-se apresentar: Entradas e Bandeiras rumo ao sertão, saídos do litoral paulista, então Aldeia de São Vicente, em busca de mão-de-obra indígena, apropriação de territórios e fixação de limites frente à coroa hispânica, como o envolvimento com a repressão às missões jesuíticas e a extração de minérios e especiarias (MAESTRI, 1990, p. 55-59).

Os caminhos tradicionais foram extensos, constituindo-se em corredores centrais que cortavam o território do Rio Grande do Sul a São Paulo, de onde seguiam outros caminhos tradicionais, como em direção a Minas, ao Nordeste, sobretudo Bahia e Pernambuco e,

posteriormente, ao Centro-Oeste formando uma rede por onde circularam riquezas materiais, identidades culturais e interesses políticos.

Dos muitos aspectos emergentes deste processo, interessa a este trabalho em especial, o papel que esses caminhos tiveram como marcos de expansão territorial e como espaço de trocas culturais, sob as quais, narrativas e práticas religiosas ganhavam destaque nos lugares de parada das tropas para o descanso noturno e a recomposição do rebanho.

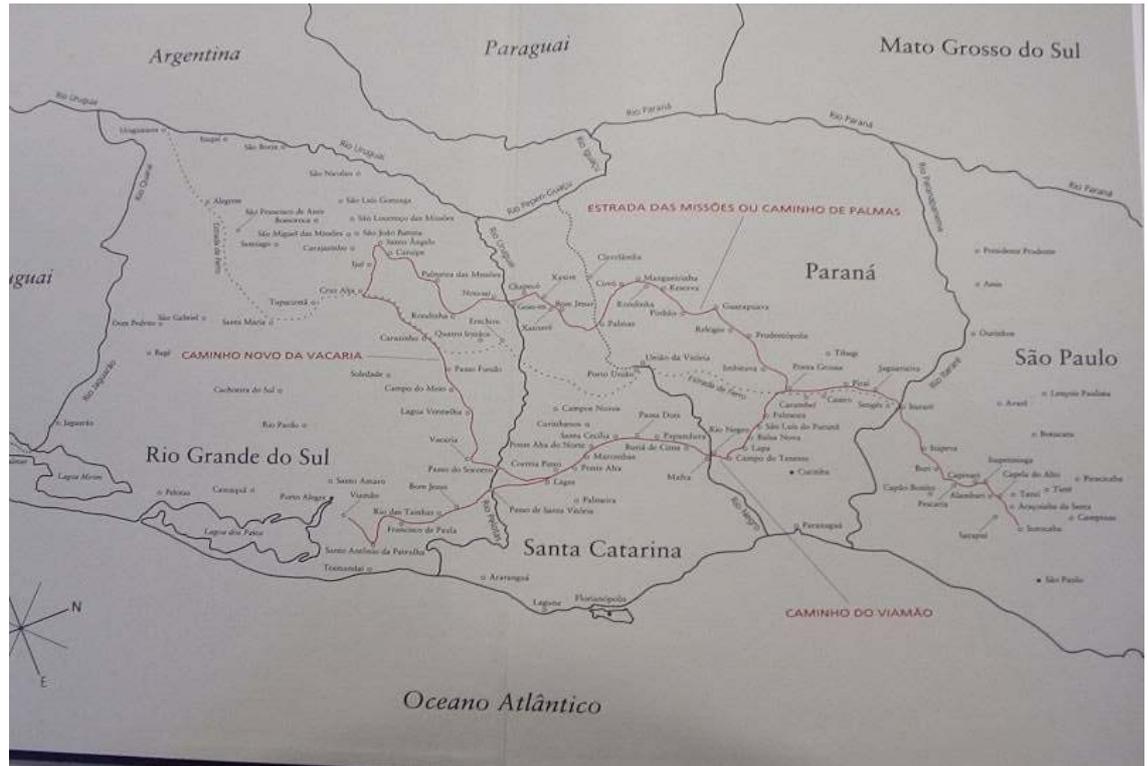



Figura 07 – Mapa das principais rotas tropeiras do Sul. Arquivo Público do Paraná. Códice Tropeirismo.

Entre outros autores, Oliveira (1983), em coletânea dedicada a um ciclo de palestras sobre o tropeirismo na cidade de Sorocaba, dá a dimensão deste trânsito:

> As grandes criações de muares se localizavam nas largas planícies da fronteira do Rio Grande do Sul com a Argentina e o Uruguai, nos pampas gaúchos, enfim, representados hoje pelos municípios de São Borja, Uruguaiana, Alegrete, Pelotas, Bagé entre outros. Aí os fazendeiros do Rio Grande compravam as tropas e as transferiam para a região serrana, onde os animais passavam por um período de adaptação e aclimatação, antes de serem tocados pelos tropeiros, para São Paulo. Esta região pode ser identificada, hoje, pelas cidades de Passo Fundo, Cruz Alta, Santo Ângelo e Palmeiras das Missões (OLIVEIRA, 1983, p. 16).

O tropeiro Darcy Coelho de Oliveira em depoimento a Sérgio Oliveira, diz que eram dois, os roteiros utilizados:

> ... a partir de Palmeiras das Missões: através de Nonoai, cruzando o Rio Uruguai e passando por Chapecó, Xanxerê e Clevelândia (EHLKE, 1973), cruzando o rio Iguaçu e já no Paraná seguindo por Guarapuava, Ponta Grossa, Castro até Itararé e Itapetininga. Outra rota seguia por Passo Fundo, Lagoa Vermelha, Campos Novos, Curitibanos, Mafra, Rio Negro, Lapa e Ponta Grossa, obedecendo-se depois o mesmo roteiro anterior. O caminho de Passo Fundo era mais longo, porém o preferido pelos irmãos Coelho, por ser menos freqüentado. A rota, via Chapecó, embora melhor, na época dos deslocamentos de tropas ficava congestionada demais, dificultando os pousos e apresentando pastagens desgastadas (OLIVEIRA, 1983, p. 16).

Oliveira informa que de Palmeira, no Rio Grande do Sul à Itapetininga, em SP, distam cerca de 1.000 km, que eram percorridos em 45 a 60 dias em média, transportando cerca de 500 a 600 mulas, mas havia grupos de até 2.000 cabeças. Os pastos nos caminhos sustentavam os animais. Por esta razão, o período intenso dos transportes era durante a primavera.

A literatura consultada[7] é profícua em descrição dos hábitos, procedimentos e hierarquias que compunham o tropeirismo. Oliveira apresenta um pouco desta composição:

> A comitiva de uma tropa era composta de 8 a 10 pessoas, entre peões, capatazes, madrinheiro, cozinheiro e dono da tropa. O madrinheiro era o que ia à frente, montado numa mula mansa e puxando um cavalo, de preferência égua, que era a madrinha da tropa, seguida por todos os demais animais. O capataz geralmente ia à frente, norteando a direção da tropa, evitando os perigos e determinando os “pousos” ou “sesteadas”. Os peões eram os que se distribuíam no meio, ao lado ou atrás da tropa, conduzindo-a. Entre eles existia um que era escolhido para “arribador” – aquele que cuidava de voltar às vezes, para recuperar o animal desgarrado. O cozinheiro que era encarregado dos cargueiros e da preparação dos alimentos. E, finalmente, o dono da tropa, que cuidava da administração geral. Na ausência deste, o capataz era quem resolvia tudo. (OLIVEIRA, 1983, p. 17).

Por “resolver tudo”, entenda-se como a garantia do transporte de toda a carga (viva e material inclusive correspondência); escolha de rotas e dos passos, que eram os pontos de passagem pelos rios e riachos e, em situações de chuvas de maior intensidade, a espera para

---

[7] Os estudos sobre tropeirismo se constituem em campo consolidado na historiografia brasileira. São inúmeros os encontros de sociedades culturais e grupos culturais e acadêmicos sobre os temas, com destaques para jornadas já tradicionais onde a pesquisa mescla-se com atividades culturais, com ênfase nas narrativas, costumes e culinária. Para além das cidades já mencionadas, Sorocaba ocupa um lugar de destaque como o texto apresentará em seguida. Algumas razões aqui apresentadas justificam a escolha de alguns dos autores citados para balizar este estudo. O texto de Sérgio de Oliveira, *O tropeirismo após as feiras de Sorocaba* é parte de uma coletânea alusiva à retomada da discussão sobre tropeirismo em Sorocaba: *Tropeirismo e Identidade Cultural na Região de Sorocaba* (JOB ET ALLI, 1983). Oliveira, jornalista de profissão, é autor de reportagem histórica sobre o Contestado publicada no jornal *O Estado de São Paulo* ainda no início dos anos 70, na qual em entrevista para a tese o jornalista relata o quão profundo era ainda o trauma na população que testemunhara tal conflito (OLIVEIRA, GOMES, E FIGUEIREDO, 1972). Esta mesma reportagem fora publicada depois na *Revista História*, da Editora Três (OLIVEIRA, 1973). Juntamente com Oliveira, que entrevistei quando de minha estada em Sorocaba, cita-se aqui os seguintes trabalhos sobre tropeirismo: *Tropeirismo e Identidade Cultural da Região de Sorocaba* (JOB E ET ALLI, 1983); *Vida e Morte do Tropeiro* (ALMEIDA, 1981); *Uma história do Rio Grande do Sul*. Da pré-história aos dias atuais. Primeira parte: a ocupação do território (MAESTRI, 1990) e *Arquitetura Rural do Planalto Médio Séc. XIX*. Antigas Fazendas (SILVA, 2007). Este último trabalho, uma dissertação de mestrado defendido no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo, resgata uma importante ramificação dos caminhos das tropas no norte do Estado, de São Borja à Vacaria, de onde se encontrava com a rota principal para São Paulo que passava pelos chamados Campos de Cima da Serra.

que a passagem da tropa por esses lugares ocorresse com o menor número de perdas possíveis, invariavelmente por afogamento ou arrastados pela correnteza.

As fronteiras do Rio Grande do Sul com Santa Catarina e de Santa Catarina com Paraná[8] estavam demarcadas por dois grandes rios. A passagem pelo caminho de Palmas cruzava o Rio Uruguai na altura da cidade catarinense de Chapecó, seguindo pela encosta do Rio do Peixe, evitando assim outra grande travessia. O caminho de Viamão, quando tomava o sertão em direção à Lages, a partir dos anos 20 do século XVIII (MAESTRI, 1990, p. 57), fazia a travessia do Rio Pelotas e na divisa de Santa Catarina com Paraná, do Rio Negro.

O trânsito por esses caminhos se intensifica até meados do século XIX, tendo como centro a cidade de Sorocaba, em São Paulo que se constituiu em um ponto de referência para o mercado tropeiro. Sorocaba acaba se impondo, uma vez que até 1850 as tropas que por ali passavam eram obrigadas a fazer o pagamento de impostos no posto de registro da cidade de Itu, distante mais de 30 km, fazendo com que, em muitos casos, isso terminasse por estimular o contrabando. Além de sua posição geográfica “nos fins dos campos e início das montanhas” também lhe favorecia a existência de uma ponte (VIEIRA, 1983, p. 20).

Sorocaba se tornará a grande referência do mercado tropeiro até os anos 60 do século XIX, quando o comércio com Minas e Bahia dá sinais de declínio. O ano de 1897 é marcante. A varíola chega à cidade, derrubando de tal maneira o comércio que, reunindo-se a outros fatores de declínio, como a expansão ferroviária, fez com que o antigo patamar de importância da Feira de Sorocaba jamais fosse retomado (EHLKE, 1973, p. 185-187). Ponto de confluência de caminhos, a Feira se constituía assim em um mosaico dos padrões culturais de distintas realidades.

O contraste entre as extensões vencidas pelas tropas desde o Sul e as lógicas da corte e dos empreendimentos urbanizados produziam compreensões para estes últimos que tornavam os sujeitos destes caminhos algo misteriosos, afora as prováveis adjetivações que lhes categorizavam como rudes:

> Almeida (1981) cita o viajante inglês Henderson, descrevendo tropeiros no Rio em 1821: “... seria difícil pintar a variedade de trajes e a rude aparência, muitos dos quais trazem chapéus pretos, ou brancos encardidos, de abas prodigiosas, um capote ou poncho, as mais das vezes de baeta azul, caído na frente, dobrado atrás e pendente, em largas pregas, dos dois lados das cavalgaduras. As rédeas, os estribos, as selas, são de diversas. Antiquadas e fantásticas formas. Usam alguns altas botas de couro amarelo, estreitamente unidas à perna e apertada na coxa por uma correia com grande fivela; outros , metidos nos capotes e sob largos sombreiros, não usam

[8] Fronteira esta que só ficou definitivamente demarcada ao final da Guerra do Contestado, que se verá com mais detalhe no cap. 4. Motivo este de aparecer, em parte, pontilhada no mapa apresentado.

> sapato nem botas, metem o dedo grande no estribo, e, carregando fortes e pesadas esporas nos calcanhares nus, não constituem as menos notáveis dentre essas figuras extravagantes" (FILLETO et al, 2007, p. 8).

Nesse contexto, surgiu o primeiro peregrino, João Maria D'Agostini.

O historiador Salazar, morador da cidade de Tatuí, em São Paulo, em entrevista durante o trabalho de campo, levantou a hipótese de João Maria ter buscado moradia em Sorocaba, sede da primeira usina metalúrgica do Brasil, a Usina Ipanema. Fundamentado em mapas cartográficos brasileiros, que circulavam na corte européia no século XVII, mostrou haver apenas dois pontos de referência para além do litoral brasileiro já bem conhecido, e de alguma maneira povoado: as "Minas Gerais" e a Usina Ipanema.

Com quase nenhuma referência material, salvo as poucas que aqui serão apresentadas, esse é o ambiente que faz com que um imigrante italiano, viajando no Vapor Imperatriz, procedente do Pará, desembarque no Rio de Janeiro e apareça em Sorocaba indo habitar num local ermo, nas terras onde operava, há mais de século, a Usina Real de Ipanema, primeira metalúrgica brasileira.

3.2 Tempo de incertezas – revoltas e revoluções políticas

No ano de 1844, data do documento de registro da chegada do monge João Maria D'Agostini a Sorocaba[9], o sul do Brasil está em processo de pacificação de uma das Guerras que conferiram particularidades e, portanto, distinções para o imaginário deste território: a Guerra dos Farrapos ou Revolução Farroupilha. Tratando-se de um evento histórico, de magnitude ímpar e de importância definidora para a identidade que, a partir dali forjar-se-ia como o sul do Brasil[10], importam, aqui, os efeitos dessa Guerra para modificar a relação de tratamento das diferentes regiões com o Império. Entre as causas da eclosão estão o fornecimento de riquezas naturais e guarnição de fronteira que o sul significava, e de outro

---

[9] Na seqüência deste capítulo, se fará uma apresentação completa de tal documento e a sua importância para a afirmação do personagem.

[10] A bibliografia sobre a Revolução Farroupilha é vasta e firmada academicamente. É essencial, sob o risco de juízos que incorreriam em superficialidade na análise, contextualizar sua evolução e a importância específica que algumas obras tiveram há seu tempo e que permitiram saltos significativos na compreensão deste fenômeno, a partir de estudos posteriores. Não é propósito deste trabalho fazer um mergulho detalhado neste fenômeno senão ressaltá-lo na especificidade de seus efeitos quanto à expansão territorial e afirmação cultural, destacam-se aqui os seguintes autores, que realizaram suas versões a respeito da História do Rio Grande do Sul: CESAR (1970), FLORES (1988) e PESAVENTO (1997).

lado, segundo a alegação dos proprietários das terras do Rio Grande do Sul e líderes, alguns deles, dos Farrapos a falta de contrapartida da Coroa.

As elites locais acumularam um sentimento de abandono mesclado com um formato próprio de gerenciamento da vida social. Formaram-se vínculos de compadrio com particularidades que o diferenciaram do modelo geral, sobretudo o tipo característico do nordeste e do grupo posterior da colonização européia, na metade do século XIX (WOORTMANN, 1995). Esses vínculos criarão certa homogeneidade mítica para a figura do gaúcho, que passa a ser sinônimo de farroupilha. A narrativa heróica encobre assim os lugares de classe e subordinação que se reproduzem na guerra militar[11]. Os valores daí decorrentes foram estabelecidos como parâmetros para as relações com grupos diferentes, onde a hospitalidade mesclou-se com o uso legítimo da violência. Uma aparente horizontalidade das relações de trabalho. No campo a "lida campeira", revela um formato especifico de relações na propriedade. Percebe-se que, a um dos sujeitos de um grupo de homens, os outros se dirigem como "patrão", denominação aqui bem diferenciada do termo moderno do mundo industrializado.

Na relação de classe onde a associação entre propriedade da terra e reconhecimento político-institucional definia a dominação, a violência e a instabilidade política configuram-se como aspectos cotidianos transpostos, depois, para as narrativas clássicas desse período como as seções *O Continente* e *O Sobrado*, na obra *O Tempo e o Vento*, de Érico Veríssimo (VERÍSSIMO, 1989), ou a trilogia *A Ferro e Fogo*, de Josué Guimarães (GUIMARÃES, 1996) e mais recentemente, os dois primeiros volumes da obra de Assis Brasil, *Um Castelo nos Pampas* (ASSIS BRASIL, 1994).

A polarização política que em momentos decisivos chega aos confrontos bélicos nas proporções que o jogo político determina está incorporada na afirmação territorial do sul. Nos interstícios dos movimentos de grande envergadura como depois da Revolução Farroupilha, da Revolução Federalista, da Revolução de 23, do advento da Coluna Prestes e da Revolução

[11] Autores como Cyro Martins, na literatura do Rio Grande do Sul, irão se destacar justamente por construírem personagens que, de alguma maneira, revelam estas fragmentações, como a sua clássica trilogia do *Gaúcho a pé* (MARTINS, 1992, MARTINS, 1993, MARTINS, 1997).

de 30 com seus desdobramentos políticos nacionais[12], emergiram conflitos, cujos significados incidem diretamente para a compreensão do objeto em questão desta tese.

Na ausência desses grandes combates, abrem-se caminhos para que conflitos de outra natureza passem a ocupar o lugar nas relações políticas, com destaque para as questões locais. Percebem-se neles traços ou mesmo continuidades desses grandes embates, quer como redefinição dos poderes locais decorrentes das novas ordens instauradas nos cenários mais amplos, quer como ajustes de contas de situações instauradas nos cenários anteriores. Na emergência de oposições que revelam as dimensões das diferentes práticas religiosas que aqui se relata, surgem os nexos do lugar da religião no contexto mais amplo das relações sociais que caracterizaram o sul do Brasil de então.

São inúmeros os conflitos que guardam estas características quando configurados como um microcosmo. Têm-se aí relações pautadas por estratégias sociais e comportamentos culturais que não escapam a esta grande tradição. O maior deles é a Guerra do Contestado.

Como resultado dessa sucessão de conflitos, há um estado permanente de incertezas na estruturação da vida social. Nos anexos do livro de Fachel (1995), o relatório do médico Thomaz Antunes de Abreu, enviado para averiguar as curas propaladas por João Maria no interior do município de Santa Maria, entre os anos de 1848 e 1849, aparece à seguinte reflexão:

> Julgando prejudicial á província a descoberta de taes águas não só por falta de especial utilidade, como pelos abusos a que ellas dão lugar; e attendendo ao estado critico da população, já dependente da luta civil de mais de nove annos, já do estado geral das operações commerciaes, e ultimamente do abandono, a que forão entregues os mais vitaes interesses da maior parte dos, que concorrerão ás águas, sou da opinião, que o governo longe de proteger tal descoberta, deve procurar os meios de convencer ao povo directamente, por que deixando-se ao mesmo povo convencer-se por si mesmo, se daria por essa forma incremento a males, que convém desde já evitar-se. (FACHEL, 1995, p.82).

Entre a Revolução Farroupilha e a Revolução Federalista passaram-se quase 50 anos e o modelo de ocupação territorial sofreu uma modificação significativa. A Revolução Farroupilha, na prática, fez com que o Governo Central redefinisse sua estratégia em relação à expansão da fronteira sul do Brasil e decorreu daí a crescente política de colonização para a

[12] Tal qual a referência feita em relação à Revolução Farroupilha, a bibliografia para cada um destes eventos também é vasta e clássica. Para fins de informação e interesse do leitor, indicam-se as seguintes obras: para a Revolução Federalista - *Voluntários do Martírio* (DOURADO, 1896), *Maragatos e Pica-paus*: guerra civil e degola no Rio Grande (REVERBEL, 1985), *A cabeça de Gumercindo Saraiva* (RUAS e BONES, 1997). Para a Revolução de 23 e 30, ver: *RS*: as oposições e a revolução de 1923 (ANTONACCI, 1981), *Revoluções do Brasil Contemporâneo*: 1922/1938 (CARONE, 1977), *Getulio Vargas*: a construção de um mito, 1928-30 (ABREU, 1997), *1930 o silêncio dos vencidos*. Memória, história e revolução (DECCA, 1992), *O tenentismo* (SODRÉ, 1985), *As noites das grandes fogueiras*: uma história da Coluna Prestes (MEIRELLES, 1995).

ocupação do espaço por mão-de-obra livre de famílias européias, em especial as de ascendência italianas e alemãs. Os meios estavam dados para tal, como alerta Woortmann (1995), citando Lando e Barros (1982), em intenção manifesta da Coroa, quando da abertura dos portos, em 1908:

> Sendo conveniente ao meu real serviço e ao bem público aumentar a lavoura e a população que se acha mui diminuta neste Estado; e por outros motivos que me foram presentes: hei por bem que aos estrangeiros residentes no Brasil se possam conceder datas de terras por sesmarias pela mesma forma, com que segundo minhas reais ordens, se concedem aos meus vassalos, sem embargo de quaisquer leis ou disposições em contrário. (WOORTMANN, 1995, apud LANDO e BARROS, 1982)

Woortmann (1995), a exemplo de autores como Carboni e Maestri (2000) e De Boni (1987), destaca a multiplicidade de mecanismos para que a leva migratória ganhe proporções crescentes com o passar da metade do século. A permanência das relações e conseqüente trocas de correspondências entre os parentes de além-mar e a institucionalização crescente da propaganda realizada pelas companhias públicas e privadas de imigração, contribuem para intensificar esse ciclo.

A modificação desse quadro, quanto ao perfil populacional e a presença do trabalho livre no sul, abrem a possibilidade de um pluralismo de idéias e compreensões de mundo que se expressarão em praticamente todos os campos das relações sociais. A crescente pluralidade política e religiosa emerge como parte de uma gama maior de aspectos que contribuíram para as alterações de mentalidade e relações sociais que definiram o advento da República. Essa modificação está vinculada a uma consolidação territorial tardia e a uma formação cultural múltipla, no dizer de Weber:

> …o extenso contingente migratório apresentou uma ampla diversidade cultural, somada à presença de escravos de diferentes nações africanas, empregados nas múltiplas atividades, e a um constante intercâmbio com espanhóis e, mais tarde, argentinos e uruguaios, representando uma grande multiplicidade na formação étnica (WEBER, 1999, p. 33)

Observam-se dois níveis de implicações que configuram a reconstrução daquela realidade. Por um lado, as mudanças se fazem representar, nos aspectos institucionais, e daí derivam-se análises sobre as alterações nas estruturas religiosas e políticas[13]. De outro, têm-se os estudos da mobilidade dos indivíduos, organizados em torno de alguma identidade ou não.

---

[13] A obra *História da Igreja no Brasil* coordenada por Eduardo Hoornaert (HOORNAERT ET AL, 1983) que serve como cenário macroestrutural para a compreensão do quadro religioso no período do Império e no advento da República é uma referência de trabalhos desta ordem.

O que na sociologia define-se por ação social[14], cujo foco em boa medida procura compreender o quadro explicativo das escolhas, relações e estratégias que os indivíduos estabelecem em suas trajetórias, resulta em uma malha de relações que configuram, em muitos casos, as instituições sociais.

Dessa perspectiva se reconstroem as lógicas pelas quais as populações no interior do sul do Brasil reagiram frente a outras lógicas de dominação ali instauradas. É nela que podemos compreender as identidades sociais que se estabeleceram a partir de enunciados e condutas religiosas e a maneira pelas quais estas identidades negociavam o seu cotidiano com os grupos, cujas referências de mundo não colocavam o sagrado em seu centro de interpretação.

Em boa parte estas visões orientaram, ora um, ora outro autor que construíram o marco das discussões sobre comunidades religiosas no Brasil que entraram em conflito com a ordem institucional da sociedade. A adesão a uma destas perspectivas praticamente delineou o formato de abordagem e a construção dos objetos neste campo de estudo[15].

A análise resultante destes dois níveis de relações sociais e das abordagens reveladas possibilita que este estudo alcance esses momentos institucionais delimitando os processos de redefinições no cenário brasileiro, e as lógicas acionadas pelos sujeitos que neles operam. A sucessão de formas de governo que caracterizaram os 67 anos de Brasil Império trouxe em seu bojo a estruturação de uma nova classe dominante em formação quando tomado o poder pelo advento da República. Para a população, estas mudanças na ordem institucional apareceram na forma de “requisições” no sentido amplo.

No Império à revelia de uma vontade popular sufragada, requisitava-se da população em geral a legitimação do soberano como Imperador ou o reconhecimento dos governantes nomeados na transição real. Aos que se beneficiavam do acesso aos valores materiais circulantes, cabiam-lhes as obrigações tributárias devidas que, aliás, aumentavam de acordo com a complexidade do gerenciamento de tal quadro político. O fundamento de legitimidade do poder real era a reciprocidade material e de poder em contrapartida da crença da tutela real

---

[14] Da qual, uma das vertentes mais promissoras vem a ser a Escola de Chicago. Para um bom parâmetro destas análises recomenda-se o trabalho de Haward Becker, *Uma teoria da ação coletiva*. (BECKER, 1977).

[15] Nos capítulos 4 e 5 desta tese, apresentar-se-á o exemplo dessas possibilidades em torno da interpretação dos fenômenos messiânicos no Brasil, cujos estudos emblemáticos nestas diferentes perspectivas são os da professora Maria Isaura Pereira de QUEIRÓZ (1965) e do prof. Maurício VINHAS de QUEIROZ (1981). A sistematização deste debate encontra-se na obra dos profs. Lísia Negrão e Josildeth Consorte, *O Messianismo no Brasil Contemporâneo* (NEGRÃO E CONSORTE, 1984).

que garantia a legitimação entre os pobres. Na falta deste, não havia outro sentimento senão o de extorsão.

Nesse quadro de lutas pelo poder, as relações Igreja-Estado sofrem uma modificação qualitativa, uma vez que, no regime político institucional, tinha uma ruptura definitiva que acompanha a modificação de um formato político: da Coroa para o de República. Cabe entender a matriz de pensamento que gesta esta modificação. No sul do Brasil, o positivismo é a corrente ideológica que dá o suporte para as mudanças desses significados e que, de maneira lenta, instaura os enunciados desta transição.

Weber (1999) na introdução de seu trabalho sobre as concepções de cura e medicina no RS, no início do século, apresenta uma contextualização que expõe as modificações ocorridas na compreensão do positivismo quando implantado no RS. O fato de o Positivismo chegar ao Brasil já cindido e com uma vertente derivada das posições adotadas por Comte ao final de sua vida incorporava um formato místico para os valores elaborados. Essa era a posição defendida por Pierre Laffitte. A outra vertente encontra como referência Paul-Émile Littré que, segundo Weber, "afasta-se de uma 'evolução mística' para impor a 'emancipação do espírito… ' seguindo apenas sua metodologia científica e sua filosofia política" (WEBER, 1999, p. 35).

No caso brasileiro, essas correntes irão encontrar seguidores que demarcam sua influência territorialmente. No Rio de Janeiro, Miguel Lemos e Teixeira Mendes aprofundam sua ortodoxia a tal ponto que rompem inclusive com os postulados de Lafitte, gerando um amplo leque de dissidentes. No Rio Grande do Sul, o eco mais forte é a corrente militar representada pelos seguidores de Benjamin Constant com pendor à feição religiosa, diferente da tendência em São Paulo e Recife. Essa influência e sua rápida propagação entre as elites políticas e intelectuais locais revelam um sentido específico para o tratamento que o positivismo deu para a religião nas suas mais variadas expressões.

Weber (1999) descreve de que maneira um postulado formal do positivismo, sobretudo em sua dimensão mais filosófica, mantinha certo clima de liberdade e pluralismo quanto às funções dos grupos de cura no Rio Grande do Sul, inclusive religiosos. Isso fez com que retardassem as intervenções regulatórias a respeito das distinções sobre religiões legítimas ou não, por parte do Estado na sociedade. O aprofundamento do pragmatismo político provocou fissuras entre as lideranças positivistas no estado, simbolizados pelo enfrentamento entre Assis Brasil e Borges de Medeiros, que repercutiu em uma hierarquização quanto à validade do processo de cura.

O postulado positivista da substituição esclarecida de visão de mundo foi fundamental para que a repressão religiosa não se constituísse de maneira total sob a diversidade dos agentes religiosos existentes no Rio Grande do Sul. Defendia-se que o esclarecimento científico substituiria a crença mística em relação aos procedimentos de cura. Além disso, influenciou nesse tratamento o peso das comunidades protestantes nas colônias de imigrantes europeus.

Dessa maneira, definem-se a forma e o momento do uso da repressão sobre grupos religiosos. Estes, como pequenos cismas de suas origens tradicionais, católicos ou luteranos, viam-se sufocados pelo braço armado do Estado quando estabelecia-se em relação a eles uma representação de ameaça significativa para a manutenção do *status quo.*

Para além dos conflitos aqui analisados, pode-se citar ainda o caso dos Muckers[16]. Provavelmente, outros poucos estudados e de suposta repercussão local que, se olhados sob uma matriz mais geral a respeito dos movimentos religiosos no Rio Grande do Sul entre os séculos XIX e XX, revelam estes aspectos que o estruturam.

À luz do que ocorre no Rio Grande do Sul, religião e política constituem uma relação peculiar neste período de lutas abertas, sobretudo no campo político. Existe um comportamento institucional, pelo qual o Estado colocará em prática as negociações necessárias com as confissões oficiais por ele reconhecidas e, mediado por esse diálogo, define-se o comportamento da esfera pública em relação aos grupos que irrompem na forma de movimentos messiânicos ou de outra natureza, fora de alcance do controle religioso institucional.

O Estado resiste a uma ação abrangente e imediata como requer a Igreja Católica. Deve-se isto à base positivista referida anteriormente[17]. Esta defesa programática do

---

[16] Como o conhecido conflito dos Muckers não envolve diretamente a menção à presença dos personagens que aqui se trata, foi principalmente uma opção metodológica deixar esse conflito, talvez o mais firmado como estudo de caso de messianismo no Rio Grande do Sul, fora do escopo dos casos analisados. Mas tenho como certa a possibilidade de desenvolver um debate específico para apontar, no caso dos Muckers, dado o seu peso paradigmático, o acionamento das mesmas lógicas pelas quais o estudo da crença nos Monges nos proporciona compreender as características de uma religião popular no sul do Brasil. Os trabalhos das professoras Janaína Amado, *Conflito Social no Brasil.* A revolta dos Muckers (AMADO, 1978) e Maria Amélia Dickie, *Afetos e circunstâncias, um estudo sobre os Muckers e seu tempo* (DICKIE, 1996), constituem as fontes que me permitem tal afirmação.

[17] No entanto, esta distinção segue formatos de uma tradição de longo curso, inspirado nos preceitos iluministas que formarão um ideário propício ao surgimento do Positivismo. Na Cúria Metropolitana de Porto Alegre no Livro tombo da Paróquia de Rio Pardo há a transcrição de uma carta interessante, do período final da Revolução Farroupilha, que aponta explicitamente a forma de como as autoridades católicas deveriam se portar em relação ao Vigário Apostólico, provável autoridade oficial eclesialmente aceita pelo governo revolucionário e que mediaria às relações deste com a Instituição. (Tombo da Igreja de Rio Pardo 1853-1889, 1845, p.)

positivismo em relação à liberdade de culto religioso permite que o fundamentalismo das religiões oficiais no Rio Grande do Sul fosse minimizado frente às concepções próprias de grupos religiosos particulares.

O pluralismo religioso e a conseqüente possibilidade de que movimentos cismáticos e messiânicos acontecessem nos credos dominantes no sul é um fator importante para discutir as dimensões que estes movimentos ali alcançaram. Em termos nacionais, duas guerras com conotações religiosas, que no seu bojo traziam também causas estruturais secularizadas, como a crescente expropriação da terra de milhares de posseiros e escravos libertos, propiciaram os elementos centrais para a compreensão das relações do Estado com os grupos religiosos. Canudos na Bahia e Contestado nos territórios de Santa Catarina e Paraná são expressões diferentes de uma mesma lógica destas relações que guardarão particularidades pelo formato da política regional[18].

Desta maneira, o pluralismo religioso contribuiu com uma tolerância suficiente para que idéias particulares de concepções religiosas pudessem circular e ganhar adesão sem uma imediata reação repressiva. No entanto, depois que o novo grupo religioso se fizesse presente a ponto de sugerir alguma ameaça às lógicas dominantes estabelecidas, a repressão acontece e marca definitivamente a história dessa região.

Assim, religião e desigualdade social, relação privilegiada para compreender tensões de classes, configuram-se no sul, numa sucessão de conflitos também religiosos que subsiste por dentro de grandes movimentos consolidados historicamente como as chamadas

[18] Os estudos a respeito das Guerras de Canudos e do Contestado propiciam para esta tese contribuições fundamentais. Por meio desses objetos chega-se às principais referências fundantes para o estudo dos eventos messiânicos e os sucessivos formatos que tomaram estes estudos na medida em que os métodos científicos e as abordagens teóricas tornavam-se complexos. Por uma definição do objeto, a Guerra do Contestado está incorporada como fenômeno particularmente analisado no segundo capítulo deste trabalho. Os estudos a respeito da Guerra de Canudos, quando não a trazem diretamente ao texto, permitem configurar as relações Igreja, Estado e Movimentos Religiosos. Os modelos construídos para tais estudos se impuseram no decorrer desta elaboração e as bibliografias deles a seguir citadas que, de alguma maneira, observaram a presença de diferentes abordagens para uma visão destes fenômenos, são textos que me influenciaram na sua totalidade. Para Canudos e Contestado: Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo* (QUEIRÓZ, 1965); Rui Facó, *Cangaceiros e Fanáticos* (FACÓ, 1972); Lísias Negrão e Josildeth Consorte, *O Messianismo no Brasil Contemporâneo* (NEGRÃO E CONSORTE, 1984.). Para o estudo do Movimento de Canudos: Robert Levine, *O sertão prometido.* O massacre de Canudos no sertão brasileiro – 1893 (LEVINE, 1995); Antônio Olavo, *Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia* (1897-1901) (OLAVO, 2002); Euclides da Cunha, *Os sertões*. Campanha de Canudos (CUNHA, 1987); *Revista da Faculdade de Educação do Estado da Bahia,* número especial (ATAIDE, 1995); para o Contestado: Marli Auras, *Guerra do Contestado, a organização da irmandade cabocla* (AURAS, 1995), Oswaldo Cabral, *A Campanha do Contestado* (CABRAL, 1979); Paulo Pinheiro Machado, *Lideranças do Contestado* (MACHADO, 2004); Duglas Monteiro, *Os errantes do Novo Século* (MONTEIRO, 1974); Maria Isaura Pereira de Queiroz, *La Guerre sainte au Brésil*: *lê mouvement messianique du Contestado* (QUEIRÓZ, 1957); Maurício Vinhas de Queiroz, *Messianismo e Conflito Social.* A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916 (QUEIROZ, 1981); Ivone Gallo. *O Contestado*. O sonho do milênio igualitário (GALLO, 1999); Márcia Espig, *A Presença da Gesta Carolíngia no Contestado* (ESPIG, 2002).

revoluções. Aparecem como conflitos locais quando no interregno destes grandes eventos, como no caso dos Muckers, ou mesmo à fronteira destes, como nos casos no interior do Rio Grande do Sul conhecidos como Conflito dos Monges Barbudos ou o dos Monges do Pinheirinho[19].

Causas políticas como afirmação de grupos locais, ou acertos de contas face às posições relacionadas aos conflitos maiores teciam uma malha de eventos impossíveis de serem categorizados segundo uma matriz única, seja política ou religiosa. Ela dependerá em boa parte, da forma de configurar esse evento, podendo, com o estudo, destacar pólos de predominâncias para a análise dos mesmos. A ênfase recairá ora sobre os aspectos políticos, ora sobre os religiosos, e, no final, não passará de uma predominância. Nestes casos, política e religião andam juntas.

Nesse cenário, o papel institucional da Igreja é ambivalente. Configura-se no Brasil uma época de fortes modificações institucionais, com um aprofundamento na racionalização e secularização do político, sobretudo com a afirmação do positivismo na segunda metade do século XIX e as influências modernizantes da romanização na esfera institucional da Igreja. Um catolicismo popular originário do longo tempo de um catolicismo de missão se autonomiza, face ao controle hierárquico. Instaura-se aqui uma tensão.

Costa (COSTA, 2001) situa um longo período eclesial, já formado nas origens da distribuição territorial brasileira, denominado de padroado. Um catolicismo onde o centro estava no senhor do engenho e seus interesses locais. Onde o padre, quando não era oriundo da própria família, portanto ligado parentalmente, mais que simbolicamente ao senhor, a este era subordinado. O senhor controlava e concedia o que lhe determinava esta relação de subordinação. Provia as missas e as conseqüentes festas das comunidades sob o seu controle. Orientava o comportamento e as funções do sacerdote nesse território e na maioria dos casos, era com ele que a autoridade eclesiástica definia os rumos da formação católica em curso.

Esta longa tradição de favores e obrigações locais entre o senhor e as comunidades por ele controladas se manterá, muitas vezes, intactas. Mesmo no cenário de uma nova configuração das relações entre a Igreja e a sociedade que marcam a segunda metade do século XIX, as novas elites se constituíram acenando para a continuidade dessas relações rompidas, em muitos casos, mais pela dinâmica da modernização do que propriamente pela vontade política dos novos grupos dirigentes.

---

[19] Estes dois casos serão detalhados no capítulo 4, de maneira que lá se apresentará a bibliografia específica de cada um deles.

O catolicismo seguirá como que obedecendo “a dois senhores”. Se por um lado a autoridade eclesiástica avança enquadrando na romanização os territórios paroquiais que estariam ao alcance das metrópoles, por outro, renova favores e confirma relações patriarcais em função de uma legitimidade que é necessário firmar. Por um lado, em relação à autonomia do campo político secular, por outro, em relação à diversidade de expressões religiosas que começam a emergir em um território onde, oficialmente, era de sua exclusividade.

Por ser uma formação que relaciona o tradicional e o moderno no catolicismo, consolidam-se dois pólos distintos que se modificam, à medida que esta relação avança. O fato de a modernização implicar em novas lógicas de dominação, não pressupõe a substituição do patriarcalismo, mas a reconfiguração de maneira que, o desaparecimento do regime de padroado com a delimitação do papel do proprietário da terra, não significa que as relações religiosas mediadas por agentes de fora da hierarquia eclesial desapareçam também. Entre o surgimento de novos pólos de poder que perpetuarão as relações do sagrado com o secular, os múltiplos produtores desse sagrado reforçam as suas lógicas e avançam na incorporação de novos adeptos.

É um fenômeno correlato ao que Steil (1996) chama de “diferentes comunidades de interpretação que atualizam o sentido de suas práticas, através da interface com os outros discursos...”. Nas lógicas que se sucedem entre velhos e novos chefes de territórios, outros tantos grupos são acionados e constroem suas próprias negociações, demarcando seus lugares discursivos, simbólicos e até mesmo geográficos. Na esteira dessa afirmação e dessas negociações se percebe a diversidade com a qual este catolicismo se perpetua. Neste caso escapa-se da relação entre o secular e o sagrado e se buscam as negociações envolvidas entre as diversas compreensões deste sagrado. O campo de alianças e oposições torna-se complexo e a identidade, em muitos casos, acaba preterida em função da oportunidade, invariavelmente quando uma ordem maior do lugar e as elites locais parecem correr risco.

Nesse cenário entre agentes secularizados que se localizam principalmente na arena política e agentes do sagrado, no campo da hierarquia ou na multiplicidade das formações católicas populares, localizam-se os grupos de devoções distintas. São eles que darão ouvidos às diversas pregações de agentes autônomos destas estruturas. Depois reproduzirão, segundo a sua inscrição temporal e territorial, uma devoção marcada pela expressão de um catolicismo tradicional, não institucional e diverso na sua vertente étnica, social e comunitária.

Apresentam-se aqui expressões de um catolicismo popular mais autônomo face à hierarquia, configurando terrenos que marcam o século XX pelo sincretismo que o empurram

para outras denominações e novos controles. Faz-se necessário refletir sobre a longa tradição da formação católica brasileira, dos séculos XVI ao séc. XVIII, onde a presença eremítica ou de peregrinos em missões fundam e afirmam um padrão de devoção que sobreviverá em constante processo de negociação com a oficialidade eclesial.

3.3 Um catolicismo nos sertões brasileiros.

Entre as características dessas expressões, sobretudo no primeiro grupo, está o fato de que seus representantes em boa parte são leigos ou pertencentes a ordens leigas vinculadas a congregações de religiosos. Seus vínculos com a instituição respeitam, na maioria das vezes, um estatuto eclesial ou ao menos a observância hierárquica e que, à medida que a sua prática religiosa alcança uma repercussão considerável, levando, por exemplo, à formação de santuários ou centros de peregrinação, desencadeia-se um processo de enquadramento formal para um maior controle eclesial da iniciativa.

O catolicismo brasileiro é forjado entre a Corte e o sertão. A presença de agentes religiosos que se retiraram para regiões que vão além do que alcançava a ação oficial da Igreja e da Corte forjavam tradições que irão fortalecer personagens centrais e controversos no cenário popular do catolicismo até o século XX, principalmente no nordeste, por figuras como a do Pe. Cícero, Pe. Ibiapina e Frei Damião. As fronteiras formais entre ser ou não ser membro da hierarquia perdem sua força diante dos contextos que consagram indivíduos no centro das devoções. O caso paradigmático dessa relação é Antônio Lucena, o Conselheiro, profeta do sertão baiano e protagonista de Canudos. Destaque que interessa a este trabalho, pois será em contextos semelhantes que surgirão os personagens aqui tratados. No caso que se apresenta, vê-se a intenção manifesta de não estarem vinculados a uma ordem ou segmento eclesial, o que não os deslegitimavam como decodificadores e porta-vozes do sagrado para a população que os escutava.

Além desses, outras figuras alargam o horizonte de um catolicismo, que se traduzirá na sua forma sincrética. Personagens, cuja fama de poder espalhou-se por todo o Brasil e que, dependendo de fatores como território, temporalidade, relações sociais alçaram o campo da fé católica mesmo sem estarem oficialmente reconhecidos pela Igreja.

Hoornaert(1983a), referindo-se à origem dessa tradição lembra “o franciscano Antônio das Chagas (1631-1682), fundador do seminário de Vantojo em Portugal, e o padre secular Bartolomeu de Quental, fundador do Oratório de Lisboa” (HOORNAERT EL AL 1983a, p.

94-95) ressaltando que em Portugal esta corrente exercia uma forte renovação espiritual na Igreja e era principalmente leiga, na emergência das confrarias e ordens terceiras. As características:

> ...remir a oração de sua excessiva verbalidade, promovendo a oração mental (a “meditação”); remir a dissolução dos modos de viver pela revalorização do sacramento da penitência que ocupa lugar central na vida piedosa; remir a dissipação e o luxo pela austeridade da vida. O lema do movimento era: “Padecer e amar”. Os exercícios preferidos: a via-sacra e a oração mental, interior. Recorria-se por vezes à mortificação corporal pela autoflagelação (AZEVEDO, 1975, in HOORNAERT EL AL 1983a, p. 95).

Hoornaert (1983a), citando Carrato, caracteriza a vida e o personagem ermitão que, com algumas variações, aproxima-se do perfil dos personagens relatados nesta tese.

> Os eremitas aparecem geralmente revestidos de uma espécie de samarra20 preta, marrom ou azul, de grosso e rústico burel, atada com uma corda à cintura, à franciscana, calçados de sandálias de couro ou simplesmente descalços. Cobrem-se com rústicos chapéus desabados e se arrimam em bordões robustos, para as longas caminhadas no sertão. “Deixam crescer a barba”, descreve o Barão de Eschwege, “e frequentemente descuram a cabeleira”. Pende-lhes do pescoço uma pequena caixa, com relicário envidraçado, contendo uma imagem do santo de sua devoção, que os fiéis beijam piedosamente, tirando o chapéu ou dobrando um joelho, como se pode ver nas gravuras de Rugendas (HOORNAERT EL AL 1983a, p. 95).

Em outra passagem, descrevendo aquele que, segundo os autores, poderia ser nominado como o primeiro ermitão no Brasil e citado aqui em seguida, apresentam-se parâmetros que constituem também características desses personagens:

> A sua vida consistia em rezar o terço com os índios aimorés, provavelmente em torno de um painel de Nossa Senhora da Penha que lhe veio de Portugal, pedir esmolas pelas ruas de Vila Velha e Vila Nova, o suficiente para si e para alguns outros pobres, fazer doutrina às crianças percorrendo as ruas das mencionadas vilas, de sobrepeliz, com cruz na mão, e ficar na solidão da gruta da Penha com um menino, à moda dos eremitas de todos os tempos. A sua vida corre inteiramente fora dos quadros da ordem franciscana, pois não há franciscanos em Vitória naquele tempo e Pedro Palácios assite à missa e se confessa com os padres jesuítas. Ele pertence ao mundo das ordens terceiras, o mundo dos leigos penitentes e eremitas (HOORNAERT EL AL 1983a, p. 105).

O texto de Hoornaert(1983) vincula estas trajetórias, sobretudo ao contexto colonial mineiro, citando casos descritos por viajantes ou documentos eclesiásticos e destaca o vínculo dos eremitas com as confrarias leigas, que davam expansão ao culto. Na interpretação dos autores, esta expressão de expansão do catolicismo, em parte, foi responsável pela reação eclesiástica que, de meados do século XVII ao século XVIII, instala novos bispados, intensifica as visitações canônicas e estimula a formação seminarística. Os autores associam a

[20] Segundo o dicionário Aurélio: Samarra [Do esp. *zamarra*.] Substantivo feminino. 1. Vestuário grosseiro e antigo de peles de ovelha. 2. Pele de ovelha ou carneiro, ainda com a lã. 3. Batina leve e simples de padre ou sacristão (FERREIRA, 2004)

substituição do elã missionário inicial do catolicismo com um processo de controle e legitimação da oficialidade eclesial.

Observa-se neste texto, uma tipificação dos personagens que lhes confere características segundo o modelo predominante de vida religiosa que levavam. Esta se constitui de três grupos: Os Ermitães, porque fixaram ermida em um determinado lugar; Os Peregrinos da Palavra de Deus, que se notabilizaram por suas longas peregrinações pelos sertões brasileiros e os Proclamadores da justiça de Deus, que se constituíram pelos personagens letrados que se notabilizaram por suas posições de denúncia, tensões e negociações com a oficialidade do clero ou da Corte. Porém, somente os dois primeiros grupos que interessam a esta tese.

Do grupo dos ermitães: Pedro Palácios, espanhol, nascido em Medina, chega ao Brasil, na Bahia, via Portugal, acompanhando os jesuítas como irmão leigo no grupo dos "arrábidos" [21]. De 1558 até 1570, quando morre, permaneceu em uma espécie de gruta, perto de Vila Velha, no ES, junto aos índios Aimorés. Francisco de Mendonça Mar: um "pobre português" chegado à Bahia pelos fins do século XVII, com vinte anos. Steil (1996), no livro *O sertão das Romarias* refere-se à imensa devoção a esta tradição, tendo como referência o Santuário de Bom Jesus da Lapa e a sua romaria, apresenta as principais narrativas a respeito desse eremita. Esse autor, na versão de Segura, a respeito do surgimento do Santuário, conta que, "após uma contenda com o Governador, deixou a cidade e se embrenhou no sertão, levando consigo um crucifixo e uma imagem de Nossa Senhora de Soledade" (STEIL, 1996, p. 44). Entre a população que lhe buscava: garimpeiros, mascates, vaqueiros, pobres em geral (HOORNAERT EL AL 1983a, p. 106).

Feliciano Mendes, que em Congonhas do Campo dá origem ao Santuário do Senhor Bom Jesus de Matosinhos e, finalmente, aquele que os autores irão considerar como o mais famoso ermitão do Brasil, (HOORNAERT EL AL 1983a), o irmão Lourenço de Nossa Senhora, que viveu onde é hoje a cidade de Diamantina, em Minas Gerais, na época onde a troca do sistema de valor para o garimpo de diamantes provocou muitas perdas para quem estava envolvido nesse negócio, inclusive para ele. Fundou uma comunidade na serra do Caraça, em 1770 e depois, criou o Hospício de Nossa Senhora dos Homens em 1774 para, finalmente, erguer uma ermida que então vira centro de romarias. Faleceu em 27 de outubro de 1819.

---

[21] Originários do Convento da Arrábida, Setúbal, Portugal (FERREIRA, 2004).

A força desse movimento naquele período revela-se pela reação em contrário ou em função de seu enquadramento. Os autores reproduzem partes das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que dará trato especial para a questão dos eremitérios:

> Nº. 626: Nas ermidas de nosso arcebispado e principalmente naquelas onde há romagem e devoção, é necessário haver ermitães para o culto divino e a limpeza delas. E para que não se introduzam aqueles que não serão bem se admitam, mandamos, que pertencendo a apresentação a outrem, apresentem para ermitães homens diligentes de idade conveniente, e de boa vida e costumes, e não poderão apresentar mulheres.
> Nº. 627: E não pertencendo a apresentação a outrem, nós, ou nosso provedor provaremos as ditas ermidas de ermitães, que tenham as mesmas partes e qualidades, e nem uns e nem outros poderão servir sem carta de ermitania passada por nós, ou nosso provedor, e servindo sem carta serão privados de ermitania e castigados como parecer (HOORNAERT EL AL 1983a, p. 108).

O segundo grupo, denominado pelos autores de "Peregrinos da palavra de Deus" trata-se de célebres missionários que no norte do Brasil, dedicaram-se à peregrinação. Lembrando os atentos conselhos do Pe. Antônio Vieira e Pe. Anchieta que estes não se deixassem carregar em redes "pois cabe ao pastor carregar as ovelhas" os peregrinos constituíam os caminhos de missão. Citam o Jesuíta Francisco Pinto, que em 1590 desloca-se do Rio Grande do Norte à Paraíba, tendo nos lugares como conventos, hospitais, colégios e ermidas o seu pouso. "Todos carregavam breviário e o bastão: o breviário era o símbolo de padre ou missionário até o início do século XX, o bastão simbolizava a peregrinação, a caminhada" (HOORNAERT EL AL 1983a, p. 110).

Cita-se ainda o capuchinho Aníbal de Gênova e o jesuíta italiano Manuel Malagrida (1689-1761), este último queimado pela inquisição em 1761, após confronto com o Marquês de Pombal, em Lisboa, aos 72 anos. O seu território de peregrinação estendia-se da Bahia até o Maranhão. Frei Antônio do Extremo, que do clero secular passa a franciscano em 1730 dedica-se a 13anos de peregrinação a partir de 1740, entre os Estados de Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, São Paulo e Colônia de Sacramento. Faleceu em São Paulo no ano de 1753: "viaja a pé, só de alpercatas, tendo uma cuia como chapéu e uma cachorrinha como única companheira. O breviário pendurado a tiracolo, uma caixa de rapé de folha e o bastão de peregrino na mão constituem sua única bagagem" (HOORNAERT EL AL 1983a, p. 112).

Estão citados também o frei capuchinho Carlos José de Spezia (1683-1752), peregrino em Pernambuco durante quarenta anos; frei Clemente de Adorno, que peregrinou no nordeste do estado de Minas aonde veio a falecer na então Vila de Rio Pardo, no início do século XIX e frei Apolônio de Todi (1748-1820), peregrino do São Francisco, que pregando um catolicismo penitencial, constituem na serra do Piquaraçá um monte santo, como calvário, onde ficavam quatro meses por ano, vivendo e pregando a Paixão de Cristo.

Outros nomes surgem no decorrer da obra, mas o objetivo aqui é situar, nos séculos XVII e XVIII, uma dimensão do catolicismo que, à sua maneira, os personagens aqui retratados irão retomar no século XIX e princípios do século XX. Ela é parte de um conjunto de elementos que reunidos, explicam o acionamento de práticas de receptividade e comportamentos a eles dirigidos por parte da população que com eles conviveram.

3.4 Um sistema de biografias

O fato de dizer que o "Seu Henrique" (o andarilho apresentado na introdução) é um personagem de biografia com menor significado social leva apenas em conta o restrito grupo de pessoas que nas recordações o evocam. Na medida em que as narrativas a seu respeito o colocam no tempo e no espaço ao lado de outras narrativas relevantes que se assemelham nas categorias definidoras, tais como "monge", "religião do santo monge", "curas"ou "orações", a lembrança desse personagem ganha outro significado. Se na mesma região por onde ele passava e no mesmo período eclodiu um dos conflitos que aqui se narra também relacionados a estas categorias, a associação é verossímil.

Por hipótese, mesmo que sua biografia não tenha vínculo efetivo com o outro acontecimento apresentado aqui como o caso dos Monges Barbudos, uma rede de questões e indução a um determinado período de tempo, acaba por realizar esses vínculos, quer pela sua semelhança aos personagens, quer pela referência regional. O conjunto de pontos com os quais se podem articular estas biografias colocam ao menos em situação de dúvida o argumento de coincidência entre os dois personagens.

As biografias aqui apresentadas têm dimensões diferentes, pelo seu impacto social e consequentemente pelo volume de narrativas que constituem o seu patrimônio de memória. Cabe salientar que na perspectiva do indivíduo que guarda, reproduz e reinventa qualquer destas histórias a dimensão de importância é outra. Na singularidade de sua experiência, o mesmo constrói representações cujos significados lhe proporcionam os argumentos pelos quais muitos dos valores que defende e as condutas de relacionamento que adota encontram ali seu espaço de formação ou refinamento. Ele passa a articular esta história no seu modo de vida.

Os cruzamentos das biografias, por sua vez, constituem narrativas expressas como verdades para o indivíduo que a apresenta. Os depoimentos e textos recolhidos na região de

Santa Catarina fornecem diversas dessas sobreposições. Neste Estado três histórias estão sobrepostas em determinadas regiões: a do primeiro Monge, João Maria D'Agostini, a do Monge João Maria de Jesus na primeira década do século XX e logo depois, de 1912 a 1916 o Monge José Maria, personagem do Contestado. As trocas entre cenários e personagens são freqüentes, mas aparecem em sua maioria articuladas ao sentido que o narrador quer propor: ora é a confirmação de um milagre, ora é a autenticidade do seu personagem em particular, ora é a descrição de um perfil que se opõe a outro, como o fato de José Maria, do Contestado, possuir "um gênio" mais agressivo:

> …era o ermitão – peregrino grande viajante e amigo dos tropeiros do sul. Porém, não fanatizou ninguém sob o ponto de vista político. Era um homem piedoso e penitente, talvez egresso de terríveis lutas na Itália depois da queda dos Bourbons (1830). Não fez mal a ninguém, e Mursa o tolerava. Cantava orações em alta voz e lá embaixo os operários incrédulos da Fábrica zombavam: o bugio está chamando chuva. É o primeiro e bom João Maria, 1800-1872 mais ou menos. O segundo João Maria, o São João Maria, adotou o nome inteirinho deste monge afamado. Já foi mais profano, fanático, nas não ainda um assassino. Explicamo-lhe o sotaque italiano por freqüentação do primeiro. E José Maria foi um monstro. (GORNISKI, 1980, p. 43).

Entre depoimentos e juízos de valores, os perfis se sedimentam com o passar do tempo. De acordo com a facção de onde se origina, podem conter tons mais acusatórios ou de grande admiração, podendo também estabelecer relação ou não com os outros personagens. Quando a relação acontece, na maioria das vezes insere-se em um jogo de legitimação. No mesmo relato, em página anterior encontra-se uma destas observações, vinda de outro depoente. O autor reproduz depoimento do frei Osvaldo Schlenger que narra um encontro com um dos personagens e reproduz este mecanismo:

> Desde 1900 até 1907 morei em Curitibanos para administrar também a paróquia de Campos Novos. Em janeiro de 1901 fui por dois meses às matas de Canoinhas para administrar os sacramentos aos caboclos que iam povoar estas matas, alguns diziam por ordem de João Maria. Era boa gente. Um dia, quando ia com dois homens e o sacristão procurando a casa para o pouso, reza e santa missa, encontrei-me à tarde com sete homens e quando perguntei aonde iam, um caboclo baixo, de barba cerrada e grisalha, e mão muito comprida, uma caixinha às costas me disse: Eu vou para a minha casa, o senhor não me conhece, eu sou o João Maria. ... e como o sol estava batendo na cara dele, pôs as mãos sobre os olhos com a palma da mão ao sol, vi que tinha as mãos grossas de trabalhador, não percebi que tinha falta de um dedo. Pensei comigo que este homem, pela fala, não podia ser brasileiro, antes espanhol ou italiano. De idade, de certo não podia ter 60 anos. Foi a última vez que apareceu nestas matas. Quando contei este encontro em Curitibanos, um homem me disse: este não é o verdadeiro monge, o verdadeiro já é morto. E indicou um lugar para mim desconhecido... (GORNISKI, 1980, p. 37-38).

Os relatos são as fontes principais que tornaram possível conhecer os traços desses monges para a maioria dos pesquisadores que os pesquisaram e dos quais se aborda na seqüência deste texto. Encontra-se uma gama de informações coincidentes e acumuladas: considerações sobre aspectos físicos, comportamentais e até mesmo juízos de valores

formados a partir de narrativas anteriores, tais como o fato de um ser mais violento, ou mais místico. Com o passar do tempo a opinião se substancializa e o que era uma experiência ou mesmo impressão pessoal ganha estatuto de verdade.

Este processo apresenta características de formação de um sistema cujas verdades se consolidam pela reafirmação das narrativas, podendo ou não relacionar-se com evidências históricas. Forma-se aqui o que Geertz apresenta como um sistema cultural que emerge a partir do senso comum (GEERTZ, 1999, p. 111 s).

Não se trata de abrir mão da historicidade e da veracidade do dado. Esta tese busca reconstruir os personagens pelo sentido que os devotos ou outros indivíduos que se encontram imersos nessa produção lhe atribuem. Este sentido também ganha contradições as quais trata-se de localizá-las para buscar os significados que apontam para a crença. É assim que as narrativas constroem os seus personagens referentes. Ao Monge João Maria D'Agostini faltava-lhe dedos, ao Monge João Maria de Jesus, em Santa Catarina, atribuíam um sotaque mais francês que italiano ao Monge José Maria do Contestado, uma "índole violenta" ou "irmão do João Maria".

A partir da definição destas biografias e de sua abrangência pelos três estados do sul do Brasil, tem-se um campo por onde os devotos e as narrativas transitam, constituindo um território comum, onde as semelhanças corroboram uma fusão de um só personagem para a crença. Os locais passam a guardar a memória de um só monge, esteja ele no Rio Grande do Sul, Santa Catarina ou Paraná. Os cerros ou montes passam a lugares de seu "descanso eterno" ou sua ascensão. Os pousos seriam lugares para onde retornava no seu longo circuito de peregrinações.

Esse conjunto de características, à medida que são reiteradas, dão conformação ao mito. Durkheim, nas *Formas elementares da vida religiosa* (DURKHEIM, 1989, p. 334-358), analisa a formação de "personalidades míticas" pelo sentido de amplitude que esta representação irá alcançar em oposição à alma, que é sempre uma representação particular. A esta representação mais ampla denominará de espírito "ainda que muitas vezes esteja unido por laços estreitos a objeto particular, a fonte, o rochedo, a árvore, o astro etc., ainda que aí resida preferencialmente, pode afastar-se à vontade para levar no espaço existência independente" (DURKHEIM, p. 334).

Mesmo que aqui não esteja em questão uma transposição por completo entre o sentido que Durkheim atribui a "espírito" entre os nativos australianos e o sentido atribuído nas narrativas aos personagens dos quais aqui se tratam, é a esta dimensão e a esta liberdade do

mito que aqui me refiro. A atribuição de poderes e o reconhecimento de um lugar na natureza, vinculados à sua presença são recursos semelhantes presentes na crença do monge, indiferente a que experiência particular o devoto está se referindo. É outra descrição e outra maneira de se manifestar entre os que crêem, mas a sua manipulação entre eles proporciona à unidade das biografias do Monge João Maria a condição de formação de um mito.

A bibliografia acumulada há este tempo, sobretudo livros e revistas que se propõem a relatos, crônicas e divulgação de histórias locais, invariavelmente, associa-se a um personagem em particular. E o recurso comparativo, quando aparece, é para dar confirmação aos argumentos que se quer demonstrar como marca incontestável do personagem ao qual o texto se refere. Os trabalhos até aqui manuseados podem ser divididos em três conjuntos de obras[22]·: textos de testemunhos, que se estruturam como relatos e memórias referentes às biografias apresentadas, como crônicas jornalísticas, textos romanceados e analisados também na obra de Weinhardt (2000) e os trabalhos acadêmicos entre os quais está o texto da autora referida. Este último conjunto é o que permite localizar as sincronias e diacronias nas narrativas, bem como alguns deles oferecerem um roteiro possível de encontrar os diferentes cruzamentos articulados principalmente nos textos do primeiro grupo.

Finalmente, as biografias permitem também apresentar um recurso de delimitação de tempo que organiza os dados e o sistema que apresento em dois grandes conjuntos. Em ambos, tem-se em movimento ação e sentido, sob uma perspectiva weberiana de um lado, e estrutura e construção de significados, como sugere Durkheim, por outro. Ação, porque em um primeiro tempo os monges surgem, pregam e caminham, entre os seus possíveis seguidores e futuros crentes, proporcionando os elementos que fundamentarão posteriormente as narrativas. É ação de grupos de indivíduos que também se relaciona com estruturas de poder, de padrões sobre religião, política, influências territoriais e interesses de toda ordem. Sentido, porque o reconhecimento ainda dentro da experiência de partilhar com os monges no mesmo espaço e no mesmo tempo proporcionará o resgate de estruturas religiosas de logo alcance.

---

[22] O trabalho de WEINHARDT, *Mesmos crimes, outros discursos?* Algumas narrativas sobre o Contestado (2000) que analisa quatro obras referentes ao Contestado oferecem uma boa definição destes textos. A partir da escolha de textos romanceados e relatos documentais (jornal e relatórios militares da campanha), a autora, de maneira comparativa, demonstra as imagens construídas posteriormente a respeito do conflito bem como os recursos com os quais cada uma destas narrativas se formou. Sem a intenção de um estudo de aprofundamento em obras pontuais, demonstra-se nesta tese a profusão de obras que giram em torno desses personagens e a forma de como parte delas se relacionam, a modo de permitir a quem o desejar tirar dali um personagem de força e longevidade, apropriado à condição de santo ou outro ente que o crente elabora.

A forma de viver a religião no Brasil, em especial quanto ao messianismo enraizado na memória portuguesa e recodificado aqui, nas distintas formas de devoção, desde o século XVII, concomitante ao formato que se engendra em terras portuguesas, terá grande influência para consolidar as distintas formas de idas e vindas dos monges de seus lugares sempre esperados. Quando finalmente nunca mais voltará na sua forma terrena, ganha lugar na dinâmica encantada conhecida no sebastianismo brasileiro.

A primeira fase, que se estende até o final da década de 30 do século XX, dá conta do surgimento em seqüência de personagens que, nas narrativas posteriores, portanto agora em um segundo tempo instaura a crença como sistema religioso. Neste tempo, estas fronteiras são voláteis. Uma narrativa poderá se referir ao primeiro personagem, João Maria D'Agostini, podendo defender a sua reencarnação ou um seguidor encarregado de dar seqüência ao trabalho.

O primeiro tempo, o da experiência de viver ao lado dos monges é elaborado aqui a partir do conjunto de relatos escritos, de narrativas e de textos independentes de reconhecidos escritores locais e de trabalhos acadêmicos. Eles convergem no sentido de perseguir biografias possíveis desses personagens, e os apresentam de acordo com o contexto possível de coleta das informações. Invariavelmente, ainda tratando de maneira isolada dos desdobramentos desta crença como fatos históricos, estes trabalhos adentram para contextos onde a formação de uma crença duradoura já é perceptível. Esta, por sua vez, adquire, com o tempo apropriado, todos os requisitos para a compreendermos como um exemplo de devoção de um catolicismo tradicional, exceto pela sua completa desvinculação com os meios específicos de acolhimento nas estruturas da Igreja, como apresentados no estudo de Steil:

> A esplanada também representa um espaço de transição entre o santuário e a cidade, definindo as fronteiras entre aquilo que o clero considera como o domínio do religioso e o que define como não-religioso ou profano. Separa o santuário da vida que pulsa nas ruas e praças, nestes dias em que o comércio, os divertimentos e a festa tomam conta da cidade. (STEIL, 1996, p. 54).

A segunda fase que é da elaboração e da afirmação do mito constituiu-se junto a um período de definição institucional na sociedade brasileira. Os anos 30 ocuparam na historiografia o período de redefinições políticas e de um conjunto de conflitos regionais que estruturam o perfil político adotado ao fim da República Velha (MARTINS, 1983, MARTINS, 1994). As experiências políticas das populações no sul do Brasil foram marcadas por conflitos onde o aspecto da violência política integrou os episódios que em grande parte marcaram as narrativas da República Velha, como se viu anteriormente. Nesses termos, um ordenamento político subseqüente dá o tom de pacificação.

É nesse tom que as narrativas em relação aos feitos dos monges vão, gradativamente, ganhando uma configuração de experiência religiosa, não mais mediada pelo convívio com os personagens que, em grande parte, são sempre singulares referindo-se a um deles de forma específica, e que agora, tornam-se objetos de devoção e mediadores com o divino. Os marcos territoriais instaurados pela experiência mediadora nos recursos da natureza são elevados a lugares santos e as práticas ali instauradas pelos grupos que os acompanharam, passam a se reproduzir como ritos de devoção e de curas. Assim é com as águas das fontes por eles criadas, com as árvores por eles plantadas e com as ervas dos lugares onde eles permaneciam. As romarias a estes lugares são eventos sinalizadores da força desta tradição.

Na formação desta compreensão, os eventos marcados por conflitos foram guardados de forma reservada entre os protagonistas. Uma espécie de silêncio pessoal que é marcado pela vivência destes conflitos, em especial no território da Guerra do Contestado, bem como no Rio Grande do Sul, na região onde ocorreu o conflito dos Monges Barbudos, ainda revela o quanto estas configurações permanecem instaladas no sistema e nos imaginários como trauma.

Ocorre aqui um processo que guarda alguma semelhança com a definição de Valensi (1994, p. 9) que chama este fenômeno de “deriva da memória”. Entre as lembranças da experiência de conflito vivenciada e a seleção que ocorre face ao grau de trauma pessoal impactado por ela ou de sua representação e o reforço de discursos homólogos, a autora aponta para a formação de uma memória modificada, mas que resiste. Passa-se daí para um quadro de afirmação mais amplo da narrativa, que Halbwachs chamou de memória coletiva (VALENSI, 1994, p. 9) [23].

Dessa maneira, apresentam-se aqui os elementos centrais que constituem cada uma destas biografias, fundindo os relatos consagrados com as análises acadêmicas a esse respeito. É, portanto, a respeito dessas biografias que nos ocuparemos a seguir.

[23] No trabalho de campo, houveram ponderações por parte de alguns informantes quanto à resistência que encontraria para tratar de “determinados assuntos” com entrevistados, uma vez que muitos dos fatos envolviam “experiências desagradáveis”. E, de fato, este é um alerta já presente nas recomendações do trabalho de campo. No entanto, a condução da entrevista e da convivência permite um clima de confiança onde a reserva é substituída por uma espécie de “narrativa sobre o próprio eu”. O que poderia ser trauma é apresentado como uma experiência com significativo destaque pelas exigências de superação que ela comporta na formação da imagem que o narrador deseja imprimir a respeito de si mesmo.

4 O TEMPO DOS CAMINHOS: A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO DO SANTO MONGE

A sucessão e simultaneidade de pregadores religiosos ou leigos que desempenharam o que consideravam uma missão pessoal ou institucional nos sertões do sul do Brasil, em especial no decorrer do século XIX até a primeira metade do século XX, sugere uma apresentação possível do que seriam alguns dos principais personagens que ocupam lugar nas narrativas de crença religiosa nos monges.

Este capítulo mostra como um conjunto de aspectos tornou-se denso ao longo do tempo em que estes andarilhos peregrinaram, para instituir um sistema perene de crença. Num primeiro momento, esses pregadores eram reconhecidos pelas comunidades a partir da mediação do contato pessoal, marcado pela passagem de um deles pela comunidade. Gradativamente a referência aos monges fica autônoma dessa mediação, e estes passam a uma figura mítica à qual os atos de fé se referem em alguns lugares, como Santo Monge e em outros como São João Maria.

Entre a experiência do contato ou da convivência pessoal e o ato de fé se configuraram os elementos que dão forma e conteúdo para a crença, que provavelmente já se instituíra. O Santo Monge, quando conhecido pessoalmente, trazia a fama de ser alguém dotado de poderes sobrenaturais, como caminhar sobre as águas, curar as doenças, prever o futuro e aconselhar sobre os problemas cotidianos do trabalho, da família ou referentes às crianças.

O detalhamento de como se organiza a fé no Santo Monge, aparece mais detidamente no capítulo subseqüente, mas cabe chamar atenção para o fato de que aqui se defende a impossibilidade de falar desse personagem sem contar com o conhecimento dos componentes desse sistema. A formação dos personagens é indissociável das narrativas que ao longo do tempo se consolidaram a seu respeito e das demarcações territoriais algumas preservadas, outras criadas, mas todas referidas pela tradição como um lugar especial, uma vez que ali, o Santo Monge passou, descansou ou atendeu às pessoas necessitadas de seu conselho ou de seus milagres. Iniciar a apresentação do sistema pelos principais personagens que o formaram, função deste capítulo, torna-se assim uma opção da escrita, que pondera o risco, mas também pertinência de fazê-lo, também, como um roteiro pessoal. Como ato de memória, ao ouvir pela primeira vez a história de um destes andarilhos, destaca-se a sua descrição e os sentimentos suscitados pelo narrador frente à sua presença.

Ao lado desta memória, que toma forma de objeto de estudo, há uma observação que o trabalho de campo consolidou gradativamente a cada entrevista ou visita, em especial no ano de 2004. As pessoas inciavam suas falas pelo personagem, para daí passar aos seus feitos. Frases como "... o Santo Monge, aquele velhinho", ou então "... vou contar como ele era a partir do que me contaram" abria uma narrativa que demonstrava graus de intimidades possíveis na esfera do sagrado orientadas a entidades parceiras, companheiras. A estes personagens, sujeitos centrais na tecitura de sua crença, lhes constituíram a condição de mito (OLIVEIRA, 1992).

4.1 O surgimento do andarilho.

Os registros de monges ermitões no sul do Brasil foram poucos, se comparado às regiões do norte, nordeste e sudeste. Mas é na senda dessa tradição que emerge o primeiro monge deste sistema de crença que se registra nos relatos, o italiano João Maria D'Agostini. A obra de Fachel, *Monge João Maria. A recusa dos excluídos* (1995) é referência para esse estudo, pois fornece os elementos para que sua biografia sirva de ponto de partida para a configuração[24] desta crença.

A partir da obra de Fachel resgatam-se as bibliografias locais sobre o tema, os lugares referenciais que marcaram a biografia do monge tornando-o um personagem presente pela força da oralidade. Com quase nenhum registro documental primário e assentado em uma diversidade de registros de terceiros, que vão desde apontamentos oficiais de membros dos diferentes governos das províncias do sul, registros policiais, trocas de correspondências, notícias jornalísticas e uma sucessão de reproduções na literatura sobre o monge. Neste particular, há uma observação importante a ser feita: a sucessiva reprodução de textos sobre o personagem, alguns deles acrescentando aqui ou ali algumas novidades que reforçam determinadas características já conferidas,tornam-se comprovadores também desta imagem total. De alguma maneira, mesmo que ciosa dos esforços de distanciamento, esta tese também cumpre este ciclo.

---

[24] Seja horizontalmente entre pares, seja verticalmente com a estrutura, o decurso histórico deve ser compreendido pela mobilidade dos indivíduos em articular os recursos que os situe entre estes pólos. Esta mobilidade pode ser mais integradora ou mais conflituosa, a depender dos interesses e das lógicas acionadas pelo indivíduo no contexto que se quer compreender. (ELIAS, 1999, p. 123-147).

A questão não é haver uma possibilidade da não existência do personagem, mas sim, saber o quanto esta narrativa acabou emprestando traços que conferiram à sua legitimidade. O exercício de distinguir "um monge do outro", instaura, na evolução das obras, um processo de investigação que, em muitas delas, obedecem aos cânones do rigor científico. O recurso comparativo com os outros personagens torna-se uma recorrência importante para atestar a originalidade daquele que se quer afirmar.

A história de João Maria está resgatada nos textos que apresentam a sua cronologia e o fazem de maneira comparativa, frente às personagens que surgiram depois, reservando a ele o lugar de "fundador" desta tradição. Algo como dizer que antes de João Maria D'Agostini, nada se tinha de monges peregrinos no sul do Brasil, o seu reconhecimento evidencia justamente o contrário.

Antes de apresentar as narrativas, que alguns autores sustentariam como "fatos", faz-se necessário um pequeno comentário sobre a sucessão das obras que as apresentam. Em algumas delas João Maria é o motivo central; em outras, é elemento contextual, como um personagem da trama entre outros. Neste último caso, os textos sobre a Guerra do Contestado ganham destaque. Esse acontecimento cumpre um papel importante para a ressignificação e difusão da crença.

Mesmo que parte desses textos secundarizem a existência da crença como elemento estruturante do conflito, ao apresentá-la, contribuem para a sua difusão. A gama de documentos a seu respeito que foram produzidos como correspondências oficiais ou particulares, narrativas e até uma carta que a ele se supõe a autoria, estão sempre mediados por um terceiro sujeito, sugerindo diferentes distanciamentos, quer de tempo ou de espaço.

Quanto à origem do personagem, os textos, na maioria das vezes, reproduzem ou fazem menção ao *Termo de Registro de Estrangeiros* que está hoje depositado nos arquivos do Gabinete de Leitura Sorocabano. A transcrição do termo aparecerá em diversas obras, pois é talvez o único documento legal que faz referência ao Monge João Maria D'Agostini no Brasil, provavelmente assinado por ele.

O documento passa por diversas transcrições nas obras subseqüentes que a ele se referem, com algumas alterações ou supressões a depender da edição. Na comparação de algumas dessas transcrições, existem pequenas variações que repercutem *a posteriori* em dúvidas, que marcam essas narrativas e que compõem a estrutura do mito No seu conjunto, este texto cumpre um papel de legitimador da existência do personagem, uma vez que o mesmo é recorrente às obras que procuram, com variados níveis de cuidado, reconstituir a

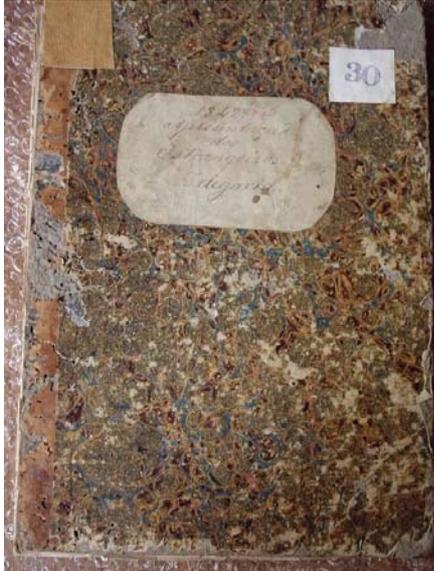
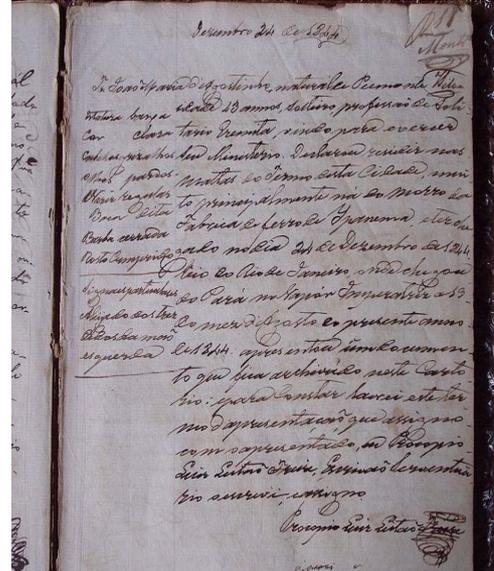
história do personagem. Copiando-se diretamente do documento original e confrontando com algumas das transcrições posteriormente citadas, chega-se à seguinte redação do *Termo de Registro de Estrangeiros:*

Livro de Registro de Estrangeiros
Lê-se na capa: 1842/ 1865 Apresentação de Estrangeiros – Delegacia. Foto Acervo Cesar Goes

Registro de João Maria D'Agostini

Figura 08 – Livro de Registro de Estrangeiros – Sorocaba - SP

Texto do Termo de Apresentação:

> Dezembro 24 de 1844.Fr. João Maria D'Agostinho, natural de Piemonte, Itália, idade de 43 anos[25], solteiro, profissão de Solitário Eremita, vindo para exercer seu Ministério. Declarou residir nas matas do termo desta cidade, muito principalmente na do morro da Fábrica de ferro de Ipanema, e ter chegado no dia 24 de dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro, aonde chegou do Pará no Vapor Imperatriz a 19 [ou 29][26] do mês de Agosto do presente ano de 1844. Apresentou um documento que fica archivado neste cartório. E para constar lavrei este

[25] A idade transcrita aqui pode ser uma dúvida, uma vez que, conforme é possível conferir no anexo à p 303, onde segue ampliado o documento, a grafia não permite uma exatidão entre ser a idade de 23 ou 43 anos, como transcreveu Gaspar em seu *Auto do Monge*, em 1954, de onde se reproduzem na maioria das publicações subseqüentes, quer como transcrição, quer como referência, esse texto. Esta dúvida permite uma possibilidade interessante que é pensar a maior ou menor longevidade do personagem em terras brasileiras. Se chegado em 1844 aos 23 anos é verossímil pensar que ele poderia viver até o final do século XIX, quando estaria no entorno de seus 80 anos, vindo a corroborar hipóteses pouco creditadas de que tivéssemos um personagem longevo pregando pelos sertões ao invés da tese mais aceita de um sucessor que assume a sua figura. Assim, poderíamos ter o eremita italiano e outros que assumissem o seu lugar de forma simultânea.

[26] Esta dúvida encontra-se na transcrição do livro de Fachel(1995, p. 15), assim como aqui cito, sem, no entanto, estar presente no livro de Gaspar (1954), citado como fonte, que omite toda a seguinte passagem: "apresentou um documento que fica guardado neste cartório". Fachel apresenta a seguinte transcrição: "Após então este lançamento...".

> termo de apresentação que assigno com o apresentado, eu Procópio Luis Leitão Freire, Escrivão Serventuário o escrevi e assigno.
> (a) Procópio Luis Leitão Freire
> (a) Giovani Maria d'Agostini, solitário eremita.

À margem direita do termo lê-se:

> Estatura baixa, côr clara, cabelos grisalhos, olhos pardos, nariz regular, boca dita, barba cerrada, rosto comprido.
> Sinais particulares:
> Aleijado de três dedos na mão esquerda.

Antônio Francisco Gaspar, no seu auto *O Monge de Ipanema* (GASPAR, 1954, p. 51-52)[27], omite o seguinte trecho, recuperado por Fachel (1995), que não cita a fonte complementar: "Veio do Rio de Janeiro, aonde chegou do Pará no Vapor Imperatriz a 19 [ou 29] do mês de agosto do presente ano de 1844".

A Fábrica de Ferro de Ipanema, primeira metalúrgica brasileira, cuja importância será destacada sobretudo em função da Guerra do Paraguai, devido ao impulso que recebeu para o fabrico de armas, é lugar de onde o Monge saiu e retornou algumas vezes, até o seu desaparecimento, por volta dos anos 60[28]. Vivendo embaixo de uma grande pedra que servia como abrigo, em meio à mata do Morro Araçoiaba, João Maria D'Agostini fez ali seu primeiro pouso.

O ambiente pode ser retratado de duas maneiras, uma incorpora descrições e outra, metáforas, como é o caso da apresentação que abre o 1º ato de *O Monge do Ipanema*, quando seu autor dá as orientações para que, no palco, se retratasse o ambiente da Pedra Santa, onde viveu João Maria, durante o período que passou na Usina:

---

[27] Esse livro é uma das peças chaves da narrativa sobre o Monge João Maria D'Agostini (ver a capa em anexos). Antônio Francisco Gaspar, membro da Academia Sorocabana de Letras, montou um auto em 4 partes, em comemoração aos cem anos da chegada de João Maria em Sorocaba (que se discutirá no capítulo 3 desta tese, quando se explora os centros das narrativas a respeito dos personagens). Importa aqui informar que a publicação desse auto ocorre quase dez anos depois, juntamente com uma compilação de transcrições de artigos jornalísticos datados ainda do século XIX e que, a partir de então, tornar-se uma importante fonte de informações para as publicações subseqüentes. Destacam-se nesse trabalho, sobretudo, os textos de Aluísio Alves, que era o Cônego Luis Castanho de Almeida, "presidente perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico de Sorocaba" (CABRAL, 1979, p. 109), com quem Cabral mantém estreita colaboração, haja vista que o mesmo escreve o prefácio dessa publicação.

[28] No capítulo 3, serão mais detalhadas a Usina Ipanema e o Morro do Araçoiaba, espaços que hoje são marcos de memória para a devoção aos Monges.

> A cena deve apresentar, à esquerda do espectador, uma gruta escarpada nas pedras do Araçoiaba. Ao fundo da gruta, algumas tábuas encaixadas nas saliências das pedras, servem de leito ao Monge. Mais acima, do lado da cabeceira do improvisado leito, preso à parede da gruta, um crucifixo e, ao lado, uma cruz tosca de madeira, de tamanho regular. O centro da cena deve representar o caminho sinuoso que dá acesso ao alto do morro, caminho êsse que, vindo da direita baixa do espectador, passa em frente à gruta e some-se por detrás dela, tendo assim saída praticável pela esquerda alta. À esquerda baixa quase rente ao solo da gruta, jorra de um orifício da pedra, um filete de água puríssima que corre dirigindo-se pelo morro abaixo, na mesma esquerda baixa. Ao fundo o caminho forma uma plataforma, da qual avista-se lá embaixo a paisagem e o edifício da Fábrica de Ferro São João do Ipanema em franca atividade. À direita alta do espectador é formada pelas copas do arvoredo e matagal espêsso que domina o morro Araçoiaba (GASPAR, 1954, p. 13).

Fachel (1995), apoiado em artigo do Pe. Aluízio de Almeida (ALMEIDA, 1953) traz a seguinte descrição:

> No terreno da Fábrica de Ferro de Ipanema, localiza-se o morro do Araçoiaba (do tupi, significando “coberta do dia”). Nesse morro há uma cavidade, certamente provocada pela erosão do arenito, formando um tipo de gruta, e dentro desta cavidade está uma pedra em forma de mesa e próximo há uma fonte que brota das rochas. Nessa gruta é que residia o Monge João Maria, eremita de comportamento ascético, e que chegou a Sorocaba em 1844, conforme o registro transcrito anteriormente. Por isso, esta pedra passou a ser conhecida como a Pedra Santa (FACHEL, 1995, p. 16).

Entre a descrição do Pe. Aluízio de Almeida e o auto de Gaspar destacam-se outra peça literária, originalmente publicado no jornal *O Cruzeiro*, de Sorocaba, e apresentado conforme Gaspar (1954), em forma resumida no seu trabalho, que traz uma imagem quase idílica do local:

> Manhã cálida e risonha de Natal no ano de 1844, o astro rei estende seus raios por atravez das brechas da esmeraldina floresta colorindo de ofuscadoras cambiantes as gotículas cristalinas do rocio que humedece as frondes verdoengas dos vegetais, formando, com as cores silvestres de variegado matiz, uma paisagem garrida e luxuriante em torno de enorme e alteroso arenito cuja conformação grotesca e exêntrica dá-lhe aspecto original e pitoresco.
> Das flores ruflar de asas denota a presença de um mocho estonteante que foge do claro e matinal ambiente em busca das trevas a que está fadado viver.
> Os pássaros da luz surgem saltitando na ramagem: aqui colibris chilream em surdina, beijando enternecidos as corolas perfumadas; ali o típico pipilar de um bando de urus bicando um tronco carcomido; acolá um pintassilgo, ou um canário que, com o seu trinado melódico, enchem a mata de harmonia. E o passaredo com seu musicado mavioso entoa, no resplendor da soberba natureza, um hino em louvor do Creador.
> O pássaro solifugo desperta alguém que dormia em um canto da grande e arenítica rocha.
> Este lança olhares perscrutadores em torno de si e inteirando-se da realidade exclama: Oh! Louvado seja o Rei da Creação! (GRACIANO, 1938, In: GASPAR, 1954, p. 60 – 62).

Nascimento (1963), no romance *Casa Verde*, central da longa bibliografia do Contestado, incorpora uma apresentação peculiar de João Maria D’Agostini, colocando-o na origem da formação da crença que emerge no centro dos fatos.

Cabral (1979) reproduz a realização de uma missa na Pedra Santa, descrevendo o local, a construção do altar e a recepção dos convidados logo depois da cerimônia, nas instalações da Unsina Ipanema. Esse é, provavelmente, o documento narrativo e publicado, mais antigo a respeito do local. O artigo intitulado *A Pedra Santa* foi publicado no jornal *O Ipanema*, da cidade de Ibitinga, SP (GASPAR, 1954, p.76-77).

A estrutura do mito apresenta, desde as primeiras narrativas, os principais marcos que irão constituir o sistema que incorpora as práticas de devoção e os elementos essenciais para a atribuição das curas e milagres ao Santo Monge. Aparecem, na primeira cena, os lugares que serão santificados, como a Pedra Santa, a água que cura e as plantas com poderes miraculosos que nascem em seu entorno. O que confere tal poder a esses elementos por parte da população do entorno, senão um *habitus* sedimentado de relação religiosa com homens dessa natureza?

Existem narrativas que passam de texto em texto sobre a descrição de João Maria D'Agostini no momento de sua chegada à Sorocaba. Fachel (1995, p.18) faz uma referência que remete a uma descrição clássica, reproduzida em Gaspar (1954): "Vestido de um hábito talvez franciscano, deixando extensos cabelos e barba, dormia sobre uma tábua e alimentava-se de frutas do mato ou dos presentes que lhe levavam os visitantes" (ALMEIDA 1942, apud GASPAR, 1954, p. 56).

Ao reproduzir a citação acima, Fachel (1995) remete, em suas referências, ao artigo de Aluísio de Almeida *O Monge da Pedra Santa*, que estaria em Gaspar (1954) à p. 56.. Nela há outro artigo intitulado *O Monge de Ipanema* onde consta tal passagem. O artigo com o título *O Monge da Pedra Santa*, também de Aloísio de Almeida, foi reproduzido por Gaspar (1954, p. 78 e 79). A fonte é uma compilação elaborada pelo Professor João Lourenço Rodrigues, chamado *Apontamentos para a história da fábrica de ferro de Ipanema* (GASPAR, p.66, 67,68) e separata n.11, 1953; Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo" (ALMEIDA 1942 apud GASPAR 1954, p.79).

Fachel (1995), em suas referências, data o artigo como sendo do ano de 1938. Gaspar(1954) transcreve um conto de autoria de João de Oliveira Graciano, intitulado *A Pedra Santa*, publicado no jornal *A Cidade*, no mês de outubro de 1938. Pode-se supor, então, que a data foi citada por Fachel (1995) pela proximidade dos títulos, como se pode ver pela representação gráfica abaixo:

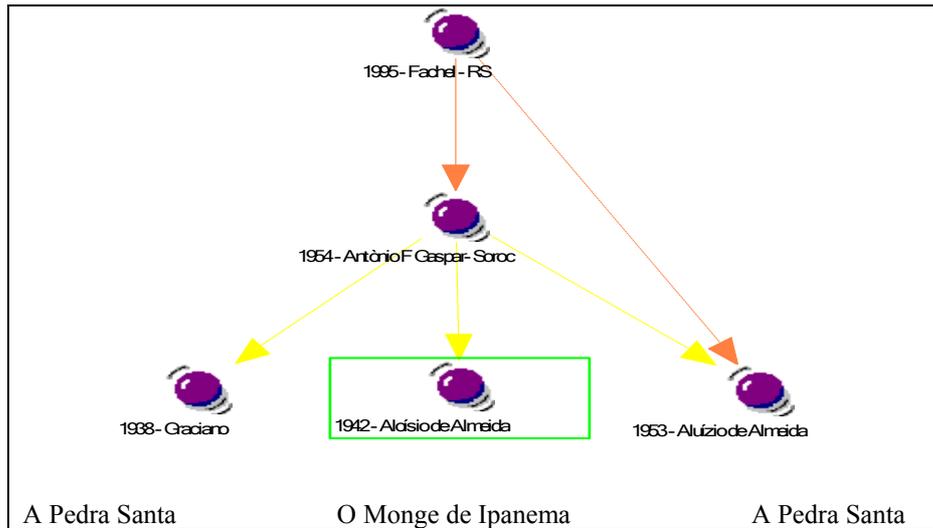



Figura 09 – Diagrama de Citações nos Textos de Aluizio Almeida, Fachel e Gaspar

O texto de Aluizio Almeida, presente na compilação de 1953 de João Lourenço Rodrigues publicada por Gaspar (1954), não cita outras fontes, mas traz informações adicionais a respeito da origem de João Maria D'Agostini, que não constam no *Termo de Registro*. Nesse texto, está indicada a procedência da cidade de Turim e o ano do nascimento como de 1800. Essas informações corroboram, entretanto, com a idade de 44 anos e a naturalidade da região de Piemonte, na Itália, como consta no *Termo de Registro.*

Esse círculo, e as prováveis trocas das fontes quando se refere às descrições citadas acabam por se constituir em uma narrativa única. Os fragmentos são muitos, dando margem para que escritos datados acabem por afirmar suposições. Têm-se assim, a possibilidade de uma versão predominante: a de que João Maria D'Agostini chegara ao Brasil com 43 anos de idade, proveniente de Turim. Mas no documento oficial, a escrita é dúbia e Aluisio Almeida (1953) não cita de onde retirou tal precisão. O fato é que nas transcrições e no trabalho de campo, não foram encontradas características mais definidoras do que as citadas no *Termo de Registro de Estrangeiros*.

O recurso de comparação das narrativas que aparecem no início dessas histórias, entre 1848 e 1910, é o que permite estruturar a hipótese de Fachel (1995), quanto à possibilidade desse monge, depois de estar em São Paulo, desde a sua chegada da Itália, como imigrante em 1844 até 1846, aparecer em Santa Maria, no Rio Grande do Sul, entre 1848 e 1849.

João Maria D'Agostini empresta legitimidade, como predecessor da missão de cura e amparo, a fenômenos similares, cujo principal exemplo seria o de João de Camargo, de Sorocaba. Esta devoção é relacionada, de modo subseqüente, à fama de João Maria. Trata-se

da crença nos poderes de um ex-escravo, conhecido como "o solitário da água vermelha" em referência a um córrego ao lado do qual instalou seu templo. No início do século XX, dá inicio a um movimento com forte impacto local que, para muitos de seus narradores, de alguma maneira, responderá a expectativas que antes estavam direcionadas a João Maria. O fenômeno "João de Camargo" revela uma dinâmica a respeito das formas de irrupção do catolicismo, neste caso, já totalmente sincrético com o espiritismo e as religiões afro-brasileiras de então[29].

No RS a história do Monge João Maria marcou, especialmente, determinadas regiões. No município de Santa Maria, por exemplo, constituiu lugar de concentração de peregrinos em busca de curas, no chamado Cerro do Campestre, chegando a reunir "de oitocentos a mil doentes", segundo depoimento do médico Thomaz Antunes de Abreu enviado pela presidência da Província para observações locais em documento reproduzido por Fachel (1995 p. 76-85).

Em Candelária, município ao norte de Santa Maria, constituiu lugar de parada em um cerro chamado Botucaraí, considerado o cerro isolado mais alto do Estado e marco do final da serra de mesmo nome. Lá, as características de sua permanência são diferentes das de Santa Maria e a hipótese de Fachel (1995), até aqui não contestada, é a de que o Monge tinha nesse lugar, algo como um retiro da grande aglomeração registrada no Cerro do Campestre, em Santa Maria. Felicíssimo de Azevedo e Beltrão (apud FACHEL 1995 p. 25), afirmam que, para lá acorrerem milhares de doentes em busca de curas para os seus males.

A permanência de João Maria no Cerro do Botucaraí associa-se hoje a uma romaria que ocorre todas as sextas-feiras santas e que revela o caráter narrativo em relação à origem dos eventos que caracterizam a crença. Não há material específico sobre a origem de tal romaria. As entrevistas locais, em especial as de Marli Henz e as dos padres Alfredo e Tonico, a associam com o período de formação da Redução Jesuítica Jesus-Maria em 1633 (RODRIGUES, 1993, p.31-36).

Aproveitando o caráter místico que os indígenas debitavam ao Cerro, sendo disso derivado o seu nome, *Ybyty-Caray*, que, na sua linguagem, queria dizer "Monte Santo" (RODRIGUES, 1993, p. 25), os jesuítas teriam associado ao culto anterior, o rito católico. A

---

[29] Assim como sobre João Maria, são muitos os escritos, nos mais diversos níveis de expressão, sobre o fenômeno João de Camargo. Para uma maior referência, aponta-se aqui o trabalho pioneiro do professor Florestan Fernandes *Contribuições para o estudo de um líder carismático* (FERNANDES, 1951), além dos livros *João de Camargo de Sorocaba*. O nascimento de uma religião (CAMPOS SOBRINHO E FRIOLI, 1999) e *O solitário da água vermelha* (CASTRO E LOMARDO, 1995).

subida ao Cerro ganhou com os jesuítas outro significado, que novamente se modificaria com a chegada de João Maria D'Agostini em 1846.

O registro de sua chegada na região, assumido por Belém (1933) na sua *História do Município de Santa Maria* também revela a forma narrativa da constituição dos ícones da crença:

> Viviam naquele pitoresco sítio [o Campestre], cercado de morros, várias famílias de laboriosos agricultores, na sua maioria oriundos de Taquary, quando em 4 de maio de 1846 chegou àquelas paragens o monge João Maria, de nacionalidade italiana por si mesmo intitulado *Solitário eremita do Botucarahy*. De Botucarahy vinha ele. Sabe-se, exatamente, a chegada do monge João Maria ao Campestre porque tendo ali nascido nesse dia um menino, seu pai lhe poz o nome de João Maria, em homenagem ao Santo varão que àquelas plagas chegava levando no coração a fé e nos lábios a palavra de Deus. (BELÉM, 1933, p. 176).

Estes parágrafos, com variações específicas, se repetem em várias obras posteriores, como em Cabral (1960); Beltrão (1979), Oliveira (1992), que estudam o mito de João Maria em Santa Catarina e Fachel (1995), aqui já citado. A análise dessa narrativa demarca, também, o debate sobre datas e lugares por onde se reconstrói a trajetória do andarilho.

Fachel (1995, p. 22) ainda apresenta os escritos do Pe. Vicente Zeferino Dias Lopes, falecido em 1891, que deixa o *Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul, 1737-1891* onde registra o ano de 1846, como o da presença de João Maria, na capela do Senhor dos Passos, em Rio Pardo. É deste relato que se sabe da agressão que sofrera, apresentada como uma das narrativas que o marcam no Rio Grande do Sul e que dará margem para desdobramentos ocorridos recentemente.

Gorniski (1980, p. 20), no seu livro sobre João Maria, na Lapa, *Monge, vida, milagres, história, lendas*, aponta sua chegada àquele município no ano de 1847. Rodrigues (1993) levanta a hipótese segundo documentos que pesquisou, sobre um roteiro posteriormente detalhado por Fachel (1995). Diz que, se assim fosse, o andarilho teria se deslocado entre o Paraná e o Rio Grande do Sul, por mais de uma vez no intervalo de três anos, já que os principais episódios ocorridos no Rio Grande do Sul, com sua passagem datam do verão de 1849.

Silveira (1909), como apresenta Fachel (1995), estabelece outro roteiro de entrada do andarilho. Em seu livro *As Missões Orientais e seus antigos domínios,* escreveu que o monge, saído de Sorocaba, atravessa o Rio Paraná e segue a pé o território das Missões Correntinas até São Thomé (Argentina). De lá, teria ido pelo Uruguai até São Borja, onde registra sua entrada como João Maria D'Agostinho (não havendo até o momento registro documental na bibliografia para tal afirmação); seguindo, então, a pé, até o Botucaraí; indo depois, ao

Campestre, local em que já havia passado (SILVEIRA, 1909 apud FACHEL, 1995, p. 22-23). Na seqüência do texto, Fachel (1995) ressalta que Silveira (1909) não cita a fonte da informação. Por onde afinal, teria chegado João Maria ao Rio Grande do Sul? Controvérsias como esta reforçam o caráter mitológico da narrativa, fortalecido pela fragilidade que a falta de precisão histórica pode imputar-lhe.

Sua presença repercutiu no meio político do Rio Grande do Sul a partir de 1848, segundo os textos de Felicíssimo de Azevedo (1895) e citados por quase todos os autores envolvidos com a temática no RS. Na cidade de Rio Pardo, terá curso um acontecimento que se transformou em relato que perdura na cidade, relacionado com o poder de João Maria. Trata-se de uma praga por ele rogada à comunidade, diante da humilhação sofrida.

O fato, no que houver de histórico, seria indício de sua pouca aceitação no circuito da elite da cidade de Rio Pardo que teria colaborado para a sua saída da região. Esse episódio é um dos poucos, cuja narrativa permite imprimir diretamente, conotação política entre as atitudes atribuídas a seu respeito, no Sul do Brasil. Assim está reproduzido no jornal *Gazeta do Sul*, de Santa Cruz do Sul, em uma série de artigos da jornalista Mara Pante, que resgata esse personagem e os atos de fé a ele dirigidos na região:

> Contam os livros que, tão logo o sacerdote se retirou, ao final da missa, o monge subiu ao púlpito para pregar seu sermão. Analisou os usos e costumes das famílias rio-pardenses, denunciando que, em vez de procurarem a casa de Deus para orar, só cuidavam de divertimentos, além de criarem seus filhos na ignorância dos preceitos da religião. O então tenente-coronel José Joaquim de Andrade Neves, depois general e Barão do Triunfo, que estava na igreja com sua família, esperou na porta o ousado pregador. Quando este saiu do templo, foi obsequiado com uma dúzia de bengaladas, que recebeu com toda humildade que Deus lhe dera. Contam que o monge, após a surra, ajoelhou-se em plena rua e rogou a Deus um castigo para o ofensor. Teria pedido que, enquanto houvesse um Andrade Neves vivo, Rio Pardo não deveria progredir. E retomou seu caminho rumo ao Campestre. (PANTE. 2003c).

Os constantes deslocamentos do Monge podem ser atribuídos a divergências com autoridades locais, conforme exemplifica Fachel (1995, p. 22; 30). Com base nos escritos de Felicíssimo de Azevedo (1895; 1905) e no manuscrito do Pe. Zeferino Dias, Fachel (1995) se detém no episódio em que João Maria pregou no púlpito da Igreja de Nosso Senhor dos Passos, em Rio Pardo. Em Beltrão (1979), encontra-se a transcrição do artigo de Azevedo (1895), que não é exato quanto à forma de acesso de João Maria ao púlpito, mas deixa entender que este agiu sem autorização oficial:

> A sua audácia subiu ao ponto de se apresentar na igreja, em um domingo, à hora da missa que era rezada pelo vigário Vicente Zeferino Dias Lopes, onde, depois, da retirada daquele sacerdote, subiu ao púlpito, para pregar o seu sermão. Por tal forma se houve o monge, analisando os usos e costumes das famílias de Rio Pardo, que, em vez de procurarem a casa de Deus, para orar, só cuidavam de divertimentos, criando seus filhos na ignorância dos preceitos da religião. O então tenente-coronel José Joaquim de Andrade Neves, depois general e barão do Triunfo, achando-se na igreja, com sua família, esperou à porta o esquisito pregador, que, ao sair do templo, foi obsequiado com meia dúzia de bengaladas recebidas com toda a humildade (adiante tratarei desse incidente, de muita repercussão na época; contam que o "monge", após receber a surra, ajoelhou-se em plena rua e rogou a Deus um castigo para o ofensor; houve quem visse nas circunstancias em que morreu Andrade Neves, em Assunção, em janeiro de 1869, em delírio alucinatório violento, a realização da praga o "monge", R. B.) (FELICÍSSIMO DE AZEVEDO apud BELTRÃO, 1979, p. 146) [30].

Em discurso no Senado Federal o Senador Jobim conta o mesmo episódio, carregado de interpretações, onde reproduz os diálogos como se fosse os personagens:

> Partiu para Porto Alegre preso e, chegando à cidade de Rio Pardo, pediu permissão para ir pregar ao povo na igreja matriz; não consentindo o vigário, foi para a capela de S. Ângelo, em outra igreja, mas apesar de quase ninguém entender o que ele dizia o povo muito o admirou e achou que tinha dito maravilhas. É preciso dizer a verdade tal qual se passou. Quando o sermão acabou, o barão do Triunfo (Andrade Neves. R.B.) deixou sair o povo, e esperando o monge fora da igreja disse-lhe: "Vem você aqui zombar de nós, Pensa que somos alguns botocudos. Vá lá pregar a eles no mato, os seus sermões asnáticos!" E deu-lhe algumas chibatadas mandando que os soldados o levassem para a prisão e não o deixassem sair mais" (BELTRÃO, 1979, p. 155) [31].

Mesmo com a diferença dos discursos, ambos proporcionam elementos que serão eternizados em narrativas, na memória dos depoentes ouvidos naquela cidade. Ilustram imagens do martírio de João Maria e ouvem-se diversos detalhes que complementam a cena de sofrimento. Para alguns, ele saiu dali preso em um burrinho, sentado de costas, e foi dessa posição que rogou a sua praga. A analogia aqui à figura de Jesus, durante a Paixão é clara. Para outros, dali, foi recolhido à prisão, mas logo aparece fora da cela e segue seu rumo para o Cerro do Botucaraí. No discurso do Senador Jobim, esse episódio ocorreu quando de sua prisão no Cerro, no processo de deportação para Santa Catarina, em janeiro de 1849. Já no manuscrito do Pe. Zeferino, o período registrado é de 1846.

Alguns depoimentos apontam a igreja onde ocorreu o evento como outra, que não a Capela de Santo Ângelo, referida pelo Senador, em seu discurso. O costume, nesse caso, dá o

---

[30] Esta série de crônicas de Felicíssimo de Azevedo é exemplar no que diz respeito à disseminação dos relatos referentes a João Maria. Fachel (1995) lembra de sua condição de primeiro intendente de Porto Alegre do Governo Republicano. Leva o nome de *Morro das Cruzes* e foi publicada no Jornal *A Federação* em 1895. Segundo Fachel, informado pelo texto de Beltrão (1979) "em 1897 novas crônicas são publicadas no *Correio do Povo* e reproduzidas no jornal *O Estado, de Santa Maria* em 19 de janeiro e 2 de fevereiro de 1898" (FACHEL, 1995, p. 24).

[31] Esta narrativa também é destacada por Fachel (1995, p. 30).

tom da narrativa: “O Barão costumava assistir à missa na Igreja do Senhor dos Passos, em frente à sua casa e, em um domingo...” contou um depoente.

Mara Pante (2003c), jornalista de Santa Cruz do Sul, autora da série de reportagens sobre a história do Monge João Maria, na Região, publica como sendo a Igreja do Senhor dos Passos, o cenário do episódio. Por ser a sede eclesial da confraria mais importante e remanescente naquela cidade, indiferente de onde aconteceu, o Monge e seu infortúnio, que também o será para a própria comunidade, são transferidos para esse cenário de maior prestígio.

Com desfecho, João Maria D’Agostini, depois de ultrajado, pronuncia uma praga que selará, no imaginário local, o destino da cidade, que explica o ciclo de decadência que o município vem a sofrer com a queda do Império, e o deslocamento comercial do importante porto fluvial para a ferrovia.

Em resumo, o monge manifestou o desejo de que a cidade não conhecesse mais progresso enquanto ali houvesse descendência de seu desafeto: o Barão do Triunfo, Tenente-Coronel José Joaquim de Andrade Neves. Obsequiado por meia dúzia de bengaladas, como disse Felicíssimo de Azevedo (BELTRÃO, 1979, p. 148); ou o Padre Zeferino (FACHEL, 1995, p. 22). Porém, no discurso do Senador Jobim, o castigo foi mais forte, pois a bengala se transformou em chibata.

Na série televisiva *Histórias Fantásticas*, veiculadas pela RBS TV em 2005, há um episódio dedicado ao Monge João Maria D’Agostini, onde desaparecem a bengala e a chibata e surge um crime sorrateiro, do mesmo Barão que, à noite, encomendara-lhe uma surra. São versões que evoluíram e aumentaram o martírio do Monge.

Fato também curioso, incorporado às narrativas desse processo, recolhido durante trabalho de campo naquela cidade, é que nesse período, coincide com o falecimento daquele que seria o último descendente direto do Barão do Triunfo, o motivador de tal maldição, fechando, assim, o ciclo de atrasos debitados à Praga do Monge. Em Rio Pardo, não há morador que não tenha conhecimento da praga, também reforçado pelos meios de comunicação e repetido por gerações mais jovens.

O desfecho da praga marcou o imaginário da cidade. Embora o trabalho de campo não tenha permitido um levantamento mais detalhado para detectar versões desse episódio, o ano de 2001 marca o início de um ciclo de manifestações religiosas que visaram pôr fim a tal situação. Na tradicional celebração da sexta-feira santa, o prefeito do município solicitou ao

bispo diocesano, D. Sinésio Bohn, a realizar uma bênção especial, já que, por tratar-se de um Barão, seria impossível saber das descendências fora do seu casamento (Pante, 2003a) e, assim, a cidade permaneceria ainda, por um tempo incerto, à sombra de tal destino.

Sob o título *Prefeito reconhece melhoras,* Edvilson Brum, eleito deputado estadual em 2006, em entrevista, enumera diversos ganhos econômicos como prováveis sinais da eficácia de tal atitude. A exemplo de outras oportunidades, conforme depoimento na mesma reportagem, D. Sinésio pronuncia a bênção afirmando que, "com o mesmo poder que alguém amaldiçoa, alguém pode curar" (Pante, 2003a). Mas esse processo de cura não se restringe ao catolicismo.

No mesmo ano, em 13 de junho, uma médium da cidade começa a receber uma série de mensagens psicografadas, que se prolongarão até abril de 2003. As mensagens revelavam segundo outra reportagem da série (PANTE, 2003b, p.18) que, já em 2000, tivera a primeira visão, sem saber exatamente do quê ou referente a quem se tratava. Eneiva, professora na cidade, ativa promotora da cultura local, quando entrevistada, contou que, como conhecia a médium, pode lhe esclarecer quem exatamente lhe aparecia nas tais visões, já que a vidente, vinda de fora, não conhecia a história local.

Na reportagem, a professora aparece como uma conhecida da médium: "Mas uma outra mensagem, recebida em 13 de junho de 2001, lhe chamou especial atenção. Resolveu, então, mostrá-la à uma conhecida que se interessa particularmente pela história do município. Constatando que os dados da mensagem coincidiam com a história real, a amiga resolveu levar ao prefeito Edvilson Brum a tal mensagem..." (PANTE, 2003b, p. 18).

Na entrevista, Eneiva narra as histórias sempre em tom de descoberta, como se estivesse envolvida pelos eventos, e nunca protagonista dos mesmos. O seu contato com a questão ocorre por ser uma pessoa de referência sobre a história de Rio Pardo, em que pese não assumir pessoalmente um papel de intelectual naquele espaço, situação que a sua trajetória confirma. Assim, as psicografias chegam até ela por uma amiga que conhece a vidente:

> A médium... começa a enxergar um espírito que detestava Rio Pardo e surgia para ela assim, de início, fechado, e tinha ... Passava uma coisa negativa para ela, de ódio de Rio Pardo, e ela contou para esta minha amiga que ela estava tendo essa visão deste espírito, que odiava Rio Pardo. E, a Eliza, assim…, disse: Será que não é o Monge? Vamos perguntar para a Eneiva para saber como é que surgiu essa história... Tudo espírito, se a Eneiva não sabe o nome dele, se não sabe se era gordo, alto, baixo…, se era isso, era aquilo... Bom, e, na época, eu nem conhecia o livro do Dr. Fachel, eu só tinha notícia da maldição do Monge. Eu só sei o nome dele, porque quando foi a Semana Santa de Candelária, eu sempre recordo a história na Gazeta, eu sempre acompanho a história dele por Candelária, pois eu sempre tinha curiosidade pela questão. (Entrevista Eneiva, Rio Pardo).

A partir daí, Eneiva passa ao papel de articular as redes que possam dar curso às mensagens psicografadas pela médium, ressaltando duas questões que, segundo ela, lhe caracterizam. A primeira, ela entende que é sua missão colocar as pessoas em contato, reunir, promover coisas boas, portanto, uma vez procurada, não fez diferente. Conhecendo o livro do professor Fachel (1995) toma a liberdade de enviar-lhe uma cópia da primeira carta, sendo assim que esta narrativa entra na tese. Em uma das entrevistas o professor Fachel fornece este material. E, a segunda, Eneiva aciona para a médium, o contato com um artista plástico, Nelson Basumiro dos Santos, que desenhou alguns retratos-falados de como seria o homem que apareceu para a médium. Publicados no jornal *Gazeta do Sul*, uma nova imagem de João Maria ganha visibilidade:

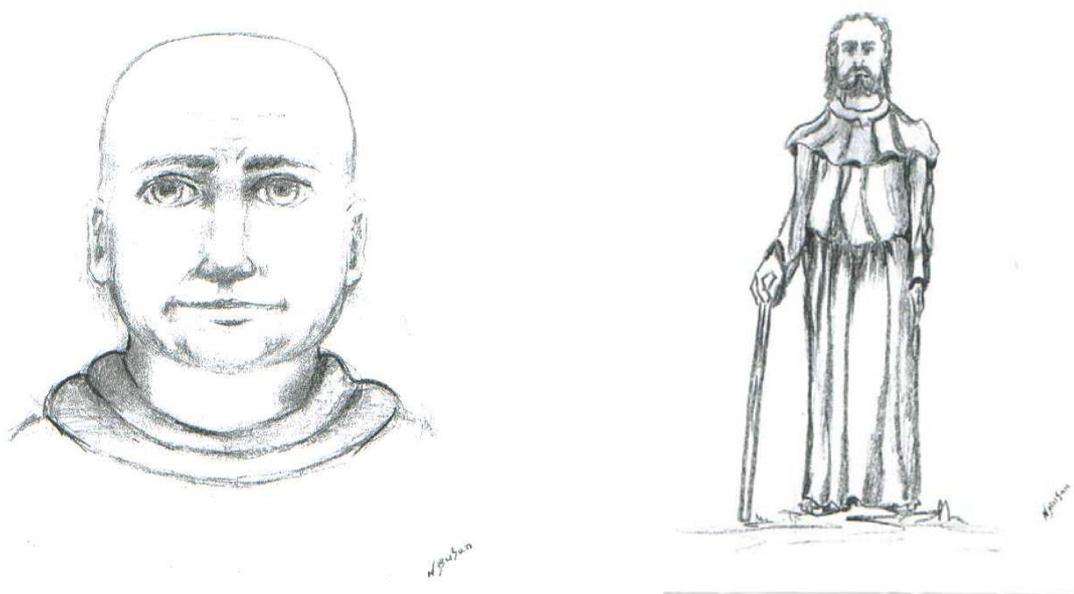



Figura. 10 – Retratos-falados de João Maria, de autoria de Nelson Basumiro dos Santos. (PANTE, 2003e, p. 19).

Quando uma segunda carta, psicografada em 02 de fevereiro de 2003 ressurge, anuncia-se as providências práticas para que a praga seja finalmente debelada da cidade, “em pelos menos 70% de sua força” (Psicografias de João Maria D’Agostini, carta 02, anexo nº

11, p.315). Chama a atenção para a preparação da cerimônia e dos requisitos relativos às pessoas que dela participarão:

> ...vocês que foram escolhidos para desmancharem a "praga do Monge" podem se considerar pessoas abençoadas por Deus, esta praga só será desmanchada pelo prefeito da cidade que receberá as orientações do seu espírito Guardião e este receberá de mim o antídoto e os dará se o prefeito tiver o grande merecimento de receber todas as orientações que o mundo celestial enviará, boa sorte a todos que Deus os abençoe e que consigam realizar este trabalho espiritual antes da sexta-feira santa se for possível realizá-lo numa quarta-feira porque foi numa quarta-feira que me expulsaram de Rio Pardo... (Anexo n.11, Psicografias de João Maria D'Agostini, carta 02, anexo nº , p.315).

Eneiva acompanha de perto e lamenta na entrevista, não ser natural de Rio Pardo, requisito necessário para acompanhar a cerimônia. Mas acompanha a preparação, nos detalhes que lhe é possível alcançar. Segundo a reportagem da série, "após uma noite de jejum e muitas orações, o grupo sobe o Botucaraí acompanhando o prefeito. Era o dia 09 de abril de 2003, uma quarta feira" (PANTE, 2003g, p. 19). No retorno, o prefeito, único nomeado como parte da comitiva, na segunda carta psicografada, a presenteia com água trazida diretamente da fonte do Cerro. Eneiva recorda desse período e do significado que estes acontecimentos tiveram:

> Não teve outra, no outro dia levantei, às nove horas, rezei para o João Maria, botei no copo, e tomei a água, no outro dia a mesma coisa, quando cheguei ao colégio: "Eu não acredito, tu uma mulher considerada culta, esclarecida, tomando uma água que corre lá nos morros...". Mas o que interessa. Tomei três dias. Aí, depois, então, eles subiram na quarta feira. Na véspera, eles tiveram que todos tomar a água, se prepararam, tudo orientado por eles, pelo trabalho da Cleusa, na noite, na véspera da subida, dormiram juntos, no mesmo local, porque não poderia entrar nenhuma energia negativa, eles teriam que estar em uma harmonia profunda, e o Monge exigiu que fosse na quarta-feira, porque foi numa quarta-feira que ele foi expulso de Rio Pardo, que ele foi preso, coincidentemente eu nasci em uma quarta-feira e nasci cem anos exatamente no ano que ele foi preso, em 1849 e eu nasci em 1949, tem uma data de 2 de fevereiro, se não me engano tem uma data que li em 2 de fevereiro e foi 2 de fevereiro que eu casei, então tem estas coincidências assim, bem engraçada. (Entrevista Eneiva, Rio Pardo).

Para Eneiva, o ciclo de esforços para completar as recomendações de João Maria estava completo e ela entendeu ter feito a sua parte. Uma contribuição que, para ela, vai além do ciclo de proximidades que desfruta. Tratou-se de uma atividade que iniciara antes mesmo da aparição das cartas de João Maria. Como disse antes, já conhecia a praga do Monge e sem poder relacionar diretamente com o seu sentimento, declarou que "um certo mal estar" era perceptível na cidade. Já fizera esforços para buscar pessoas que pudessem auxiliá-la em um trabalho espiritual para diminuir esta sensação na cidade, mas os seus contatos anteriores não foram concluídos, pois de fato as pessoas contatadas não se sentiam a altura de tal tarefa.

O sentimento de dever cumprido de Eneiva, na entrevista, tem paralelo com a mensagem de despedida de João Maria, em uma nova carta psicografada, no dia 11 de abril de 2003, pois, dias depois da realização da cerimônia, segundo Pante :

> Aos que foram rezar no Morro do Botucaraí eu digo: vocês eliminaram muitos carmas com o esforço que fizeram para chegar até lá, eliminaram carmas individuais e carmas coletivos, que existiam na cidade, deixado por autoridades do passado e estes carmas ao serem eliminados tirou muito peso dos ombros dos rio-pardenses, que Deus abençoe Rio Pardo e que possa prosperar e se tornar uma cidade iluminada onde reine a harmonia nos lares, nos corações e na cidade estou muito feliz hoje por poder escrever a todos e dar um pouco de meu aprendizado, voltarei outras vezes para escrever agora quero que registrem estas palavras em seus corações: **"Eu perdôo Rio Pardo por todo o mal que a mim fizeram, de hoje em diante, não existe mais a praga do Monge aqui**"[32]. Abraço a todos e muito obrigado. João Maria de Agostini. Tenham fé... (PANTE, 2003f, p. 19)

Nas cartas, as palavras de arrependimento do Monge João Maria com a tal praga ganham ênfase bem como as conseqüências que esse ato inflamado pelo ódio, segundo sua revelação, lhe causou. Fogo do inferno e outros padecimentos são revelados aos rio-pardenses como expiações já cumpridas e que, agora, então, restou o processo de reconciliação que deu curso.

Os desdobramentos atuais desse episódio, relatado também na série de reportagens de Pante, revela como o mito pode ser rearticulado com base nas conjunturas locais. Desde 2001, circula na cidade, uma série de quatro cartas psicografadas creditadas ao Monge João Maria. Na primeira, ele se redime pela maldição e abre um processo de comunicação por intermédio de uma médium local. Em uma série de mais três comunicações psicografadas até 2003, onde solicita que as pessoas dali nativas e de elevada moral pudessem levar à frente um processo de rituais para auxiliá-lo a levantar a praga rogada há quase cento e sessenta anos. Diz, segundo as reportagens, haver se arrependido de tais imprecações e que gostaria de se reconciliar com a comunidade.

Um grupo é composto em torno do então prefeito que, juntamente com outros escolhidos, leva adiante a série de rituais solicitados, que inclui uma subida ao Cerro do Botucaraí com preces, também documentado pela série jornalística. Esse processo é acompanhado por cobertura da mídia local e associados a um tempo de prosperidade que se seguiria. Finalmente, associam-se a este processo, algumas conquistas políticas e econômicas recentes no município. (PANTE, 2003a).

Naquele microcosmo, e com a especificidade de um tempo moderno, um fenômeno datado, revela a permanência de uma estrutura de espera messiânica, uma vez que a depressão

---

[32] Destaque do autor.

econômica da região ganha ares de condenação profética, sendo esperada da bondade e do arrependimento deste mesmo profeta a possibilidade de interrupção do ciclo depressivo. Iniciativas políticas da administração se revestem, assim, de sinais da realização da reconciliação do profeta com a cidade.

Dos documentos apresentados, Fachel (1995) reconstrói o cenário do gradativo volume de crentes em João Maria D'Agostini, especialmente atraídos para o Campestre. Do verão de 1848 para 1849 datam os documento oficiais do Governo, que registram a presença de milhares de pessoas acampadas no entorno ao Cerro do Campestre. Esta aglomeração é o motivo principal pelo qual, o então Presidente da Província, D'Andreá, providenciará a prisão e o envio de João Maria D'Agostini para Santa Catarina, apesar de ressaltar não haver causa específica que determine tal procedimento, restando apenas o temor de tais agitações.

Dessa prisão decorre, segundo a narrativa corrente entre as cidades de Rio Pardo e Candelária, a entrega do bastão do Santo Monge como lembrança para a família que o acolhia nas proximidades do Cerro do Botucaraí. O depoimento de membro da família que guarda tal relíquia revela a sua importância para resgatar na memória local e o personagem, sua proximidade com o círculo familiar e as adversidades que enfrentou:

> João Maria era muito amigo do meu tataravô e iam no Cerro e ele freqüentava a sua residência. Sobre a história do monge, quando foi preso, vieram no caminho, o monge pediu para que levassem até um amigo dele, que era de bastante amizade, que já era meio dia, para almoçar, e até os soldados pediram para depois saírem, que estava na hora de ir, e na saída ele falou para o meu tataravô, falou para ele que ia deixar uma lembrança, que era um cajado, que ele ia deixar pendurado em uma árvore, e que aquilo ia ficar de lembrança, aí levaram ele para Rio Pardo lá. Ele era uma pessoa, vamos dizer assim, uma criatura que tem bastante pessoas assim, que marca, e tinha gente que tinha medo, chamava assim de charlatanismo, então as coisas começaram a apertar para ele, e tinha assim a família dos Neves, que era uma família muito poderosa, então ele ... bem, a gente não tem toda a lembrança assim ... mas as pessoas tinham muita confiança nele e tava tirando toda a atenção dos grandes da cidade e os médicos estavam assim prejudicados, os coronéis, coisa e tal, daí viam como um homem daqueles podia mexer tanto, então bateram nele, judiaram, e então tem até uma praga, da família Neves, que enquanto existir que Rio Pardo nunca ia progredir... (Entrevista do Sr. Olavo, Candelária).

A existência do cajado será tratada especificamente em análise do lugar das relíquias no sistema de crença, em capítulo posterior. Mas aqui, permite demonstrar como o sistema opera para configurar o mito. A sua presença atual é evocada pela comunidade como um marco mantenedor da tradição. As fitas de promessa a ele apensadas e retiradas a cada período são as evidências de um trânsito permanente da devoção no espaço da intimidade dos Moraes, família responsável pela sua guarda.

Fachel (1995, p. 29) em uma série de sete correspondências oficiais e ordens a subordinados, anexadas ao seu livro, recompõe parte das trocas de informações entre os dois

palácios provinciais, entre novembro de 1848 e janeiro de 1849, época da retirada do Monge do Rio Grande do Sul e seu embarque para Santa Catarina. Com base nessas correspondências, certifica sua entrada em território catarinense, sua estada a pedido na Ilha do Arvoredo e informa não haver menção quanto a sua saída de Santa Catarina. Depois, registra-se sua aparição nas cidades de Mafra e Lapa (FACHEL, 1995, p. 32).

No acervo do Arquivo Público de Santa Catarina, nos livros de Correspondências da Presidência da Província, entre dezembro de 1848 e maio de 1849, encontra-se uma série de seis transcrições de correspondências entre as presidências das Províncias de São Pedro do Sul e de Santa Catarina com seus respectivos anexos, dos quais se depreendem complementos das informações publicadas por Fachel (1995). O conjunto que consta no Apêndice de nº 5, além de informar das idas e vindas de João Maria D'Agostini, como hóspede da presidência da Província de Santa Catarina, uma vez que não era prisioneiro, também contêm cópias das correspondências remetidas pelo General D'Andréa a respeito de diligências que mandara fazer sobre a presença de João Maria em sua província.

Nos mesmos registros consta que, no período entre 1846 e 1848, João Maria D'Agostini esteve em território argentino e, a mando do Presidente Rosas, tentou catequizar índios charruas. Com seu insucesso, acaba preso de 11 a 14 meses, quando é resgatado, sem que a correspondência (Carta n. 3, apêndice 05 p.257) esclareça por quem, tendo saído da Argentina por Corrientes, chegando a São Paulo e Santos. De lá...

> … foi recebido a bordo de hum Bergatin pertencente ao Sr. João Martins de Freitas do Rio Grande, que o conduzio até esta cidade sendo nela hospedado na casa do mesmo Freitas, que lhe deo com que pagar sua passagem até esta cidade de Pelotas aonde chegou no dia 13 de junho de 1848 incerta, ou antes, é ignorada a época fixa de sahida do Monge de Buenos Aires, e atribue-se que o motivo que teve para deixar aquella capital foi o tratamento pouco lisongeiro que recebeo do Ditador Rosas, depois de sua volta da Catequese dos índios (Relato de Telêmaco Bouliech, provável autoridade policial de Pelotas ao Chefe de Polícia da Província em março de 1849. Apêndice n 5, Carta 03, p. 257).

Essas informações, a serem comprovadas, fazem supor que o Monge, antes de reaparecer entre o Campestre e o Botucaraí, em 1848, empreendeu um grande ciclo de peregrinações entre Rio Grande do Sul, São Paulo e o território argentino.

A estada do Santo Monge na Ilha do Arvoredo foi curta. Em depoimentos recolhidos nos municípios de Porto Belo e Bombinhas, identifica-se sua permanência, no marco da memória local das famílias que vivem da pesca. São as narrativas, os chás que ele ensinava, a cruz que ele deixara lá que de tantas lascas arrancadas, já não existe mais, as barcas que para

lá se dirigiam levando doentes e crentes no seu poder de cura e as características desse mito que ganham ali versões ligadas às questões da vida no litoral.

É corrente na localidade, a história do encontro de um morador com o Monge em território continental, e que, após sua saída da Ilha, supostamente teria deixado uma profecia:

> Um tal de Miquelina... Isso me contava minha vó, vivia lá naquele morro lá [e mostra o morro além do outro lado da enseada, já após a praia de Bombas, avistado de sua sacada, de onde se realiza a entrevista], um homem vinha caminhando para a roça com a enxada nas costas e de repente apareceu um homem do lado dele... ele apareceu deram bom dia e foram caminhando, foram indo, foram indo e ele foi falando: "vai chegar um tempo do homem voar, esse tempo não vai ter rico nem, pobre, todo mundo vai ter fechadura de prata na suas casas. Naquele tempo [explica seu Naro] o ouro e a prata eram os metais mais preciosos, hoje não se fala mais da prata, então as fechaduras vão ser tudo de prata. O homem ainda vai correr sentado, a estrada vai ser pintada... Isso o Miquelina contou. Naquele tempo os encontros entre os amigos não eram muitos, mais nas vendas e nos engenhos de farinha, que se ficava ali junto. Então se ouvia as história de visão da noite, dos encontros admiráveis e coisa e tal. E ele contava essa história sempre. E esse homem todo mundo admirava ele que não era uma pessoa de contar histórias.... (Entrevista a Seu Naro, Bombinhas, abril 2003).

Nas narrativas dos pescadores entrevistados em Porto Belo e Bombinhas, João Maria saíra da Ilha do Arvoredo a bordo de uma palha de coqueiro, devido ao seu poder de andar sobre as águas. Mas os registros históricos indicam outros vestígios do que ocorreu. Ele fora enviado para o Rio de Janeiro, dada a impossibilidade de impedir a afluência da população de pescadores e moradores do litoral à Ilha, que guardava um farol e era importante posto de controle da Província.

Nos depoimentos ouvidos no litoral catarinense, percebe-se a dependência de muitas comunidades de pescadores do trânsito entre o continente e a Ilha. Narrando memórias de infância ao lado de narrativas fantásticas, como assombrações de crianças que lá se afogaram ou visões de marinheiros que lá habitaram por muito tempo, as histórias sobre João Maria ganham um universo adequado para a aura que ainda existe entre os moradores mais antigos.

Assim foi publicado no jornal *O Conciliador Catarinense*, na Coluna Movimento do Porto:

> Saídas no dia 20. Rio de janeiro. Vapor Todos os Santos. Comandante o primeiro tenente Joaquim Salomé Ramos. Além dos praças pertencentes ao resto do Batalhão 5º de Caçadores, e passageiros que trouxe do Rio Grande, conduz desta província para o Rio de Janeiro os brasileiros, Ignácio José de Abreu, Aires da Serra Carneiro, Carlos Duarte Silva**, o italiano Monge João Maria Agostini, com despacho**[33]. (*O Conciliador Catarinense*, 1849, p. 4).

Essa nota jornalística, que registra o movimento do Porto de Florianópolis, não é citada nos textos que narram o período entre as prisões de João Maria, no Rio Grande do Sul,

---

[33] Destaque do autor.

e o registro de sua permanência no Rio de Janeiro. Tampouco, é citado o discurso do Senador Jobim em 1874 (BELTRÃO 1979) nem o artigo de Felicíssimo de Azevedo (1895), que reportam a estada do Monge no Rio de Janeiro e posterior aparição em Sorocaba, para depois seguir para Lapa e Mafra.

Mas se em Rio Pardo a memória do Monge está marcada pela praga que causara, em Mafra, as narrativas predominantes circulam em torno da praga que ali auxiliou a estancar. Essa é a intervenção pela qual os moradores lembram-se da ação do personagem. O texto principal é o de Ermelindo Leão (1929), *A Cruz Histórica da Cidade de Mafra*. O contexto é maior.

Tudo indica que, chegado do Rio de Janeiro, depois de suas sucessivas expulsões do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, João Maria reaparece na Pedra Santa, na Usina Ipanema em Sorocaba, para depois instalar-se na cidade de Lapa "aproveitando, então, o caminho das tropas..." (CABRAL, 1979, p. 131).

A comprovação de sua permanência na região deve-se ao assento no livro-tombo da Paróquia da Lapa, realizado pelo Pe. Luis de Carvalho, onde consta que o Monge pregava na Igreja Matriz, como já fizera em Sorocaba e Rio Pardo. Cabral reforça a possibilidade de João Maria D'Agostini ter alguma pertença eclesiástica, uma vez que os párocos permitiam o seu pronunciamento nas igrejas, dada a "sua qualidade de filho legítimo da Igreja [que] foi reconhecida, ao tempo, por quem tinha capacidade para fazê-lo. E por mais de um... Talvez fosse um membro da ordem dos eremitas de Santo Agostinho" (CABRAL,1979, p. 132).

Gaspar (1954), cuja fonte provável é o texto de Almeida (1942) que faz referência a Leão (1929) reproduz, à maneira do auto, o início da narrativa. Monta um diálogo entre dois personagens que, em frente à relíquia remanescente de uma das 19 cruzes lá colocadas sobre orientação de João Maria D'Agostini em 1851, para proteger a população contra um novo surto de varíola, iniciam a seguinte conversa:

> MANOEL – É bem interessante a narrativa, algo sobre o monge (senta-se num dos bancos). Vamos nos sentar e conte-me mais alguma coisa sobre a lenda desse monge.
> NICOLAU – (sentando-se) Pois assim é. Não há lenda. É fato verídico. Contam os documentos do Rio Negro, que corria o ano de 1851, quando chegou a esta localidade o venerado monge. Recusou hospedagem, pernoitando debaixo de uns nhapindazeiros à margem direita do rio. Aí permaneceu alguns dias ocupando-se em práticas religiosas e em conselhos aos colonos. Rio Negro havia sido flagelada por tremenda peste durante a Revolução dos Farrapos, trazida pelo sexto batalhão de caçadores. A varíola dizimou duas mil vítimas, despovoando bairros inteiros. O temor da peste devia ainda ser vívido: e é natural supor-se que os colonos e moradores, rogassem ao eleito do Senhor, que os preservasse de novo flagelo. O monge, então, recomendou que construíssem dezenove cruzes e que fossem levantadas desde a porta da capela em linha reta até o rio, observando igual distância

> de uma para a outra.
> MANOEL – É deveras sublime a missão religiosa e confortante desse insigne e abnegado monge. (GASPAR, 1954, p. 42).

As cruzes foram levantadas desde a porta da capela até o Rio Negro. Sem data definida nos textos que reproduzem a narrativa de Leão (1929), o administrador do Registro de Rio Negro, Ten. Francisco Manoel de Assis, promove a remoção das cruzes alegando dificuldades para o trânsito das tropas de muares, fazendo com que alguns moradores recolhessem estas cruzes para os seus cuidados, restando apenas uma, em frente à Capela.

Com o tratado de demarcação dos limites entre os Estados de Santa Catarina e Paraná, em 1916, a Cruz fica em terras catarinenses, no município de Mafra. Sem explicação na crônica de Leão (1929) a cruz passa da frente da capela para a Praça Hercílio Luz. Em 1919, a superintendência municipal do Cel. Vitorino de Souza Bacelar decide pela transferência do "Santo Lenho" para o cemitério municipal.

Leão (1929) transcreve notícia do jornal local que anuncia o ato solene para a transferência, com oração e bandas de música. Não escreve que a notícia do jornal não cita a origem da cruz, preferindo a expressão "... tal a obrigação que o povo desta e daquela cidade, tem para o sagrado lenho, há tantos anos erguido ali, pelos primeiros povoadores de Rio Negro, em homenagem a Religião de Cristo" (GASPAR 1954 p.65,66.). Apesar da solenidade ocorrida no dia 14 de agosto de 1919, a população reagiu contra tal atitude e, entre protestos, impediu a transferência.

O Dr. Jaime Pereira, sucessor do Cel. Bacelar providencia, mais tarde, discretamente, a transferência da cruz para o cemitério. Esta permanece nesse local até 08 de outubro de 1926, quando reaparece no seu lugar de origem. A polícia, encontrando os responsáveis, ouviu deles que "assim agiram por mandato divino" (GASPAR, 1954 p.67). Em 29 de maio de 1927, num novo ato solene, seguido por "Kermesse" em benefício da restauração da cruz, ela ganha local definitivo, onde, ainda hoje, recebe seus visitantes. Incrustada na parede de fundo de uma pequena capela, restam-lhe algumas partes do madeiro que queimou lentamente pelas velas que são acesas em promessas ao Santo Monge.

Outras narrativas se sucedem nos territórios de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná que constituem o Legado de João Maria D'Agostini, e demarcam importantes referências nos territórios da crença. Municípios como Lagoa Vermelha, no RS, Lages, em SC e Ponta Grossa no PR, também são lugares de referência.

Figura 11 – Cruz da Cidade de Mafra (Acervo Cesar Goes).

O desaparecimento de João Maria é uma incógnita e a sobreposição de versões colabora com a formação do mito. Aluísio de Almeida (ALMEIDA apud GASPAR, 1954, p.57) publica história contada sobre o fato. Refere-se ao bilhete encontrado nos arquivos da fábrica de Ipanema, por João Graciano de Oliveira. Neste, o almoxarife Costa Passos informava a Mursa, administrador da fábrica, que o eremita havia desaparecido, e que foi encontrado sangue na tábua onde ele dormia e que poderiam ser vestígios de suas autoflagelações ou de luta com alguma onça que por ali perambulava.

Outra versão, também de Aluisio Almeida (CABRAL, 1979, p.140-142) diz que, por volta de 1870, D’Agostini deixa Sorocaba em direção aos sertões de Araraquara, aonde, viria a falecer no Morro Pelado, hoje Itirapina, em1889. Cabral ao citar Hemetério da Silveira expõe que este, embora afirmasse não haver certeza, veicula o ano de 1906, como provável do falecimento do Monge.

Pe. Geraldo Pauwels (1933) no artigo *Contribuição para o estudo do fanatismo no sertão sul-brasileiro,* diz haver recebido correspondência do povoado de Tacuru, no Chaco Paraguaio, de Dom Juan Sentu Gonzales, informando que em 12 de março de 1928 morreu *“*o mui santo João Maria de Agostinho, na avançada idade de 115 anos”, (PAUWELS *apud* CABRAL, 1979, p.143).

4.2 O profeta das mudanças

Esta segunda biografia é a menos fundamentada em termos documentais. No entanto, é rica em termos de marcos territorial e de resgates da memória oral. A partir dos vários registros e de trabalhos anteriores, em especial a pesquisa de Oliveira (1992) *A Construção e a Permanência do Mito de João Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina,* pode-se situar as peregrinações do personagem entre a última década do século XIX e a primeira do século XX. Os limites das narrativas situam-se no planalto do Estado do Rio Grande do Sul, no entorno do município de Soledade e Passo Fundo e no sudoeste catarinense, uma faixa que se estende do município de Lages à Chapecó, pela encosta do Rio do Peixe[34].

No Rio Grande do Sul, determinou-se como município pólo para a compreensão desta narrativa o município de Soledade. Em especial, pelo acúmulo de informações anteriores às atividades de campo, que permitiram um aprofundamento de narrativas coletadas já no final da década de 80, do século passado[35]. Elas apontavam para um período de presença de um personagem religioso, a quem os depoimentos referem-se como Santo Monge ou João Maria, em meio às mobilizações que o município foi palco durante a Revolução Federalista. Não há vínculo direto entre essas narrativas e o registro que demarca, em termos bibliográficos, a presença desse andarilho em meio às tropas federalista, como se verá a seguir. No entanto, a proximidade da região e do contexto permite o recurso, ainda que efêmero, de aproximação das narrativas em torno de um só personagem.

Município quase sesquicentenário, autonomizado em 1875, tem sua história relatada pelo historiador Sérgio da Costa Franco, que publicou o trabalho quando da passagem do centésimo aniversário do Município (FRANCO, 1975). Neste trabalho, que depois irá embasar os textos que analisam o conflito, tem-se a dimensão do longo tempo de colonização daquelas terras. Sobretudo, por tratar-se de região de ervais e compor o longo território de exploração ervateira instaurado pelos guaranis e incorporado pelas Missões Jesuíticas.

---

[34] Por limites do trabalho de campo, não foi possível abranger o município de Lagoa Vermelha, no Rio Grande do Sul, que forma ao lado de Lages um território único de narrativas que, confirmadas por pesquisas posteriores, trata-se de uma região por onde os vários monges peregrinaram, permitindo a configuração do personagem mítico.

[35] O autor desta tese iniciou uma compilação de documentos referentes ao conflito derivado de um agrupamento de seguidores do Santo Monge que na região ficou conhecido como “Monges Barbudos” que será apresentado no decorrer deste capítulo.

Os registros apresentados pelo autor datam de 1633, como período de instalação da Redução de São Joaquim, em território hoje localizado no município de Barros Cassal. Desse período assim se refere:

> A presença missioneira ronda o passado e o presente de Soledade. Em alguns topônimos inconfundíveis, como o Curuçu e o rincão de São Tomé. Na tradição dos "enterros" de ouro e prata, que viraram a cabeça de muita gente ao longo do tempo. E naqueles "terços" que velhos caboclos entoam nos cemitérios. Em estropiado Latim, não existirá um eco extraviado de rezas e cantorias jesuíticas? (FRANCO, 1975, p. 9).

Embora o historiador não faça, até o final da publicação, nenhuma menção a história e passagem de alguns dos Monges, aos quais se faz referência em qualquer conversa de moradores quando instigados a falar sobre o mesmo, não há como refletir sobre o surgimento dessa tradição sem ater-se na dimensão de um longo tempo de afirmação de uma história que hoje, se incorpora à história municipal de Soledade. De Picada do Botucaraí, depois Distrito de Cima da Serra de Botucaraí, ligada ao Município de Rio Pardo, essa história ainda fará parte do Município de Cruz Alta em 1834; Passo Fundo em 1857 para, em 1875, emancipar-se na condição de freguesia[36].

Será em meio aos conflitos da Revolução Federalista e das sucessivas ocupações do município entre ximangos e maragatos que se tem notícia das passagens de João Maria hospedado entre os estancieiros que organizaram a resistência ao castilhismo. Daí, talvez, na região, justifique-se a conotação política presente nas narrativas a respeito desse segundo personagem. O depoimento mais contundente a respeito de sua existência é do advogado Paulo Rogério Vasconcelos Pedroso[37]. Pesquisador da história local, especializado no curso de Tradição e Folclore, da Faculdade Palestrina de Porto Alegre, com monografia defendida sobre rezas e cantorias no folclore do município, guarda um rico material sobre a cultura local e um acúmulo de depoimentos, embora muitos sem registro, de antigos moradores locais e que, desde o início, mostrou-se aberto para o andamento das pesquisas na região.

Uma boa parte das características resgatadas neste depoimento é convergente ao perfil do próximo personagem que surge cerca de dez anos depois deste período, em Santa Catarina e que guarda também o mesmo nome.

O contexto do primeiro surgimento do Monge João Maria na região de Soledade, segundo os relatos até aqui coletados, passou na mesma localidade no final do século XIX.

[36] Nas cidades e províncias portuguesas, a menor das divisões administrativas (FERREIRA, 2004).

[37] Esse depoimento é aberto, uma vez que esse pesquisador compõe uma rede de intelectuais locais com os quais tenho me aproximado e, cujo acúmulo de conhecimento das histórias locais tomaram lugar estratégico na consolidação do trabalho que aqui segue.

Hospedava-se nas fazendas, mas sempre fora das casas, fazia brotar fontes, plantava galhos de cedros e anunciava tempos difíceis que estariam por vir. O vínculo dos depoimentos diz respeito às sucessivas batalhas no município entre os conflitos que acontecem na região durante toda a República Velha (FRANCO, 1975). Deixou lugares e águas sagradas conhecidas na região como "Pousos do Santo Monge", ou "a água santa", "se chamava João Maria e um dia partiu dizendo que iria para o norte" (Entrevista de Paulo Pedroso, Soledade, abril de 2004).

Em sua entrevista, que contou com o acompanhamento de Fachel, Paulo Pedroso, depois de elogiar o trabalho *Monge João Maria. Recusa dos Excluídos*, faz um exercício de distinção dos personagens, que é comum quando se entra na seara das distinções a partir das fotografias que existem conferidas a João Maria.

A certeza de Paulo Pedroso de que o andarilho que passou na região não é João Maria D'Agostini deriva, não somente das réplicas de fotografias que encontrou nos oratórios domésticos – conferidas durante o trabalho de campo –, mas por depoimentos de quem tinha convivido com João Maria e que não falam do defeito dos três dedos, registrados no Termo de Apresentação, anteriormente comentado, como uma característica física do Monge. Sem ter como confirmar tratar-se do mesmo personagem, que depois aparecerá em Santa Catarina, Pedroso é defensor da possibilidade de que se trata do mesmo indivíduo.

É nessa região também que aparecem depoimentos que permitem associar o personagem particular à construção do mito. O depoimento de Dona Delma, benzedeira bastante conhecida no local, hoje convertida ao pentecostalismo, está marcado por narrativas sobre a presença do Monge entre os seus parentes e de seus contatos em visões com o personagem. Era grande a sua fama como adivinha nas apostas de corrida de cavalo na região. Embora more na cidade há muito tempo, sua família é originária da localidade de Rincão dos Coelhos, onde existem duas das fontes de água conferidas ao poder do Santo Monge, além de dois pousos visitados durante o trabalho de campo. Um deles é a pedra santa. Um penhasco perto do qual a sua Casa Religiosa fazia seus trabalhos e reuniões em oração, saindo da cidade em comboio de automóveis ou levando o grupo de caminhão. Da pedra santa, segundo seu depoimento, após as orações brotava água que era também conferida ao poder do Santo Monge, além de referir à carvoeira, uma árvore nativa, que marcava o local dos trabalhos e sob a qual D. Delma debitava ser o local de parada do Santo Monge.

A sua prática de benzimento passava pela costura do mal:

> DELMA - Primeiro que eu costurei foi o Zoião Bida, depois foi seguindo, pela cumadre Julia, aquela Jacira, a Jacira...
> BRANCA[38] - Costurar sabe como é, não é Cesar? Costurar é: pega umas folhas, agulha, linha, tem uma torção, uma luxação, por exemplo, aí ela botava estas folhas em cruz, não é Delma. Ia costurando e rezando e botando no local, e cada palavra que ela dizia ela dava um ponto e depois pendura aquelas folhas guardadas em algum lugar para secar, não mexe...
> CESAR – A senhora pode fazer a oração?
> DELMA - Benzedura da Costura: São Jorge vem de Aruanda/ Vem de aruanda / e vem trabalhar/ e vem descarregando/ Olha Ogum, olha sua bandeira/ ela é branca, verde ou encarnada/ Ogum nos campos de batalha, ele venceu a guerra/ e não perdeu soldado/ (cantando)
> Rezado - o que é que cozo/ carne rendida, osso quebrado, sangue pesado, carne machucada, carne rendida, nervo estorço (que às vezes torce os nervos - explica), repete... (três vezes)... Pelo poder de Deus será curado.
> CESAR - Isso a senhora aprendeu no Armazém?
> DELMA - Lá eu costurava e fazia meus benzimentos. Aprendi com a minha mãe, Bonifácia Prates de Oliveira.

Com uma estrutura similar às narrativas sobre a volta de José Maria, o Monge do Contestado, que será abordado adiante, D. Delma conta a origem de seu poder, o que revela também a força da imagem nas suas visões:

> DELMA - Receber o dom... de parteira, de costurar... Sabia de tudo. Uma vez eu tinha uma passagem de um carro, mas um carro diferente desses daqui, que nós saímos cantando, tudo que era hino dentro daquele carro, no mar, cantando aqueles hinos, a coisa mais linda, mil caboclos junto comigo, vamos cantar. Cantava os pontos, com todos os caboclos juntos. Eles cantavam que era a coisa mais linda e eles cantavam naquela reunião, uma carruagem...(Entrevista D. Delma, Soledade)

D. Delma ama a sua atividade de líder religiosa. Conta com os poderes que lhe conferiu o Santo Monge, sendo uma das informantes de um circuito de entrevistas específicas com curandeiros e médiuns do Rio Grande do Sul. Ao informar local e tempo em que seus antepassados teriam convivido com o Santo Monge, D. Delma faz coincidir sua narrativa com os depoimentos recolhidos de outros informantes que mencionam a presença de um andarilho na região. Para D. Delma, João Maria e o Santo Monge não guardam diferenças com o personagem que, na sua memória, fez prodígios naquelas terras e lhe conferiu os poderes.

O circuito de Soledade se integra dessa maneira às narrativas recolhidas e aos trabalhos anteriores que confirmam a presença de João Maria, conhecido mais especificamente como João Maria de Jesus, em terras catarinenses.

Os trabalhos citados por Oliveira dão conta do surgimento de João Maria de Jesus. Nessa biografia aparece a contribuição de Maria Isaura Pereira de Queiroz[39] dando

---

[38] Cliente de D. Delma, que me acompanhou juntamente com sua irmã Teresa, na entrevista. Ela explica a prática da costura, uma vez que D. Delma tinha dificuldades de responder a algumas das questões.

[39] O trabalho a que Oliveira se referencia é *La Guerre sante au Brasil: Le Mouvment Messianique du Contestado.* Publicado pela Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, SP, 1957.

conhecimento de autores e notícias jornalísticas com registro do aparecimento do Monge na Região. Oliveira introduz assim um percurso de autores[40]:

> O monge possuía uma zona de influência muito grande, seja nas proximidades do Rio do Peixe e do Rio Uruguai, como em território gaúcho, ou mesmo na região contestada entre o Paraná e Santa Catarina. Em toda esta região, na época ainda por desbravar, onde os vizinhos moravam a léguas de distância uns dos outros, se fazia presente este homem, que ninguém sabia onde surgira. (OLIVEIRA, 1992. p. 78).

De forma geral, as descrições encontradas e apresentadas por Oliveira se repetem no conjunto das obras citadas. Reproduz-se aqui a de Dourado, que pela data registrada provavelmente será a primeira a ser divulgada e reproduzida por Oliveira:

> O monge é moço ainda, figura simpática, ascética. Um tipo especial que convém ser conhecido. Caminha por estes sertões, nada conduz, nada pede. Se chega a uma casa, dão-lhe de comer, ele só dorme dentro das casas somente nas noites de chuva torrencial. Conversa com os moradores sem ostentação, sem impostura, sua conversa é calma, como quem fala para si só, porém todos o ouvem, todos lhe obedecem; sua figura é humilde, porém todos o respeitam e estimam. Nunca diz para onde vai, nem quando. Anoitece e não amanhece; raramente, porém, passa por um lugar mais de uma vez. Quer chova, quer os rios estejam transbordando, vai-se. Não há canoas e ele passa ninguém sabe dizer como passou (...). Afirmava que estava ali pela justiça e Deus mandou que se sofra com os que sofrem e que quando proclamaram a república, ele anunciará por onde passará grandes calamidades e para preservarem-se delas, plantassem cruzes nas portas, pois haveriam de matar e roubar. E esses crimes trariam uma guerra cruel, sem quartel, que animados pelo diabo teriam forças e dinheiro, mas que os outros venceriam mesmo sem armas. (DOURADO, 1896, p. 222 apud OLIVEIRA, 1992, p. 78).

As variações nos depoimentos compilados por Oliveira ou presentes nas narrativas citadas anteriormente sofrem algumas variações nos traços físicos, mas invariavelmente coincidem a respeito de suas virtudes, posturas e discursos. É o próprio Oliveira que apresenta uma conclusão a este respeito:

> Estes fatos relatados em diversos textos nos permitem concluir que este João Maria não era o mesmo João Maria do Agostini, de Sorocaba. Mesmo que tivesse sido um homem forte e conservado, Frei Rogério não confundiria um homem de 96 anos, que Agostini de fato teria, com um homem de 50 a 60 anos, que esteve em sua presença... Este depoimento de Frei Rogério[41] vem confirmar o do Dr. Ângelo Dourado quanto à idade do monge, e a de Cleto da Silva, que encontrou na sua fala o acento castelhano (OLIVEIRA, 1992, p. 80). .

Este "acento castelhano" associa-se ao seu depoimento declarado pelo Pe. Nehaus, como vindo do mar e passado pela Argentina. Fachel apresenta ainda, depoimento de *"*J. O.

---

[40] Além do trabalho acima citado, Oliveira apresenta as seguintes referências, que aparecem na seguinte ordem no seu texto: DOURADO, 1896. *Os voluntários do Martírio* (sem referência bibliográfica); SILVA, 1900. *Apontamentos Históricos de União da Vitória*; PAUWELS, 1933. *Contribuições para o estudo do fanatismo no Sertão sul-brasileiro*; SINZIG, 1939. *Frei Rogério Nenhaus*. Ainda constam na bibliografia de Oliveira os textos já referenciados neste trabalho, mas não utilizados por ele para esta biografia, em que pese em ambos haver a apresentação. São eles: LEMOS, Alfredo de Oliveira. (s/d) *A história dos fanáticos em Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos* e LEMOS, Zélia, 1983. *Curitibanos na história do Contestado*; e finalmente, não faz menção ao trabalho de GORNISKI, que é um trabalho com edição independente, de 1980. *Monge, Vida, Milagres, Histórias, Lendas.*

[41] Que o autor reproduz da obra de Sinzig sobre Frei Rogério Nehaus. (SINZIG, 1939).

Pinto Soares, militar que participou e escreveu sobre a Guerra do Contestado, diz, infelizmente sem citar a fonte da informação, que o verdadeiro nome do Monge João Maria de Jesus era Anastás Marcaf, sendo de origem francesa.” (FACHEL, 1995, p. 49). Essa mesma versão sem citar a fonte é adotada por Gorniski, (1980, p. 21) e originalmente citada em Maria Isaura Pereira de Queiroz, onde cita a versão contada por Cabral (1960) e Pauwels (1933) (QUEIROZ, 1965, p. 247).

O texto de Queiroz (1965 p. 246 a p. 249), que apresenta um bom apanhado das biografias de João Maria D’Agostini e João Maria de Jesus, o faz como antecedente e continuador da tradição do primeiro. Esta lógica aponta para que estejam configurados os elementos sobre os quais José Maria, que viria a seguir como liderança do Contestado, conseguisse a adesão necessária para a desenvoltura do movimento que dura cerca de quatro anos até desaparecer.

Sob esse ponto de vista, as diferenças das biografias são irrelevantes. No entanto, a perspectiva aqui de estabelecer uma trajetória de sucessão desses personagens é buscar os nexos que resultam no sistema de crença, depois perpetuado pelos seguidores desde o final do aparecimento dos monges. O texto assume, de certa maneira, uma descrição que acaba por se aproximar de um tipo ideal:

> Os sucessivos “João Maria” conquistaram a inteira confiança dos caboclos; tornaram-se conselheiros, árbitros, juízes em todas as questões que surgiam. Transportavam sementes das melhores gramíneas de um lado para outro, aconselhando a melhoria dos pastos; encorajavam o trabalho da terra; aos que estavam instalados em solo pouco fértil, traziam a notícia de zonas melhores e ainda incultas, onde se instalariam com mais proveito, e determinavam, assim, a mudança de sítios e de vilarejos... A legenda se desenvolveu em torno deles e transformou-os num só, ainda em vida do segundo. Seus milagres corriam de boca em boca. As árvores sob as quais descansavam passaram a ser veneradas, rosários e fitas pendiam de seus galhos. As fontes em que bebiam adquiriam virtudes terapêuticas. As cinzas do fogo em que se aqueceram também curavam vários males. Onde tinham dormido, os adeptos acendiam velas e se reuniam para rezar, à noite (QUEIROZ, 1965, p. 248).

Estes dois parágrafos apresentam uma síntese de características incorporadas pelos adeptos da crença e que atribuem os atos fundantes aos monges. Esta terceira biografia estabelece um limite uma vez que as que seguem estão envoltas em conflitos que marcaram a história regional, e nas quais é praticamente impossível separar a biografia dos desdobramentos de cada uma das situações.

A crença citada em Oliveira repete depoimento de outros trabalhos, de que o Monge recolheu-se ao Morro do Taió, em município do mesmo nome em Santa Catarina e lá descansou.

4.3 As "Jerusaléns" do Sul – Um tempo de espera messiânica

A questão é reconstruir as leituras apresentadas até aqui se desviando um pouco das razões pelas quais a dimensão messiânica na forma de como o debate é apresentado dá conta de explicar uma totalidade. Estas leituras partem de conceitos clássicos como alienação, classe, lutas e dominação e, invariavelmente, circunscrevem a análise a um marco estrutural que pouco projeta a ação dos indivíduos envolvidos nos processos para além da condição a que foram relegados: de vítimas. Essa é uma premissa básica. Não se abre mão de interpretar as relações que se estabeleceram entre interesses e disputas que conformaram os grupos sociais no Brasil, na virada do século. Os seguidores da crença do Monge João Maria foram, de certa forma, sempre perdedores. O que se busca aqui é a emergência dos elementos que se afirmaram para este grupo ao longo de sucessivas derrotas.

Mapeiam-se aqui os argumentos que orientam as leituras desses cenários e neles das lutas sociais presentes, buscando atualizá-los sobre as orientações propostas por José de Souza Martins, quando discorre, no conjunto de sua obra, sobre a produção intelectual a respeito do lugar dos pobres no campo, na sociologia brasileira. Buscam-se os elementos que emergem dos estudos a respeito de Messianismo no Brasil e que oferecem a possibilidade de uma leitura sobre a ação coletiva dos seguidores e o resultado dessas interações.

Depois dessas duas biografias, reúnem-se episódios que nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, entraram para história pelo seu caráter conflituoso. Embora tenham ocorrido em um tempo relativamente curto, entre a última década do Século XIX e os anos 30 do século XX, estes episódios marcarão significativamente o sistema, uma vez que, dadas as proporções dos conflitos, serão eles que, na historiografia, trarão nas suas análises as narrativas a respeito dos Monges.

O marco clássico da análise de Queiroz (1965), que também estrutura a detalhada análise de Vinhas de Queiroz (1981), parte do pressuposto de uma estrutura messiânica que orienta e ressignifica a ação dos indivíduos face ao contexto de expropriação a que estavam relegados pelas elites. Sob essa perspectiva, o sistema religioso no qual os indivíduos operavam acabou impregnado pelos outros aspectos da sua vida social que foram esgotados ao máximo, dadas as condições de expropriação a que foram submetidos.

A análise estrutural que os circunscreve os apresenta como resultado de um passado onde pouco lhes credita autoria. Assim, são resultados de uma estrutura religiosa sem

alternativas concretas de institucionalização e de uma estrutura política que os mantiveram dominados de forma total. A ação política é quase reativa. A via messiânica assim é mais uma alternativa a que os grupos aderem do que uma longa formação de interpretação de mundo, cujo encantamento revela significados adequados a uma relação que integra o homem ao meio.

Não se abandona neste trabalho a dimensão de que, quando instaurado o conflito aberto, como nos casos que serão apresentados, as relações que apontavam interesses e estabeleciam disputas conformaram aos seguidores à crença do Monge João Maria, um lugar entre os perdedores. O que se busca aqui é delimitar esses contextos como exceção e não a regra das relações sociais que se estruturam com base no sistema de crença.

Além disso, a experiência de violência profundamente calada nesses grupos como expressão de derrota, incorporadas na memória social, na condição de um trauma (VALENSI, 1994), ganham novos significados na continuidade do sistema e reorientam a identidade social do grupo. Isso ocorre quando a Guerra do Contestado recebe uma releitura como teatro ou espetáculo musical e outros conflitos locais são resgatados nas escolas como parte da história do povo da localidade.

Assim, mapeia-se um período de intenso conflito no sistema, concordando com o caráter mais amplo que as lutas sociais ali analisadas pelos trabalhos que aqui se faz menção, apresentam. O enfoque segue orientações propostas por José de Souza Martins quando discorre no conjunto de suas obras, sobre a produção do lugar dos pobres no campo na sociologia brasileira. Os pobres como um tipo predominante entre os seguidores, uma vez que nos trabalhos a respeito da Guerra do Contestado, já em Cabral (1960), mas de maneira especial em Auras (1995) e Machado (2004) evidencia o caráter pluriclassista que é a adesão à Crença. Se no período da Guerra as relações de compadrio em boa parte respondiam para explicar o fenômeno, na fase de reprodução da crença, mais exatamente depois dos anos 30, novas lógicas que configuraram o processo de dominação e de estratificação social também se apresentaram nas relações religiosas em torno da religião de João Maria. Pode-se falar assim, de uma crença onde a adesão reproduz a estratificação social nos meios onde ela se estrutura. Todos partilham das mesmas configurações estruturadas em um longo tempo, onde se mesclam as sólidas tradições messiânicas incorporadas pelo sebastianismo português aos contextos específicos de relações de classe do contraditório início da República no Brasil.

Na produção das ciências sociais no Brasil, os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), Monteiro (1974) e mais recentemente o de Maurício Vinhas de Queiroz

(1981) são marcos nas análises teóricas sobre a tradição dos estudos em messianismo no Brasil. O trabalho de Negrão e Consorte (1984) ao comparar as diferentes abordagens de Queiróz (1965) e Monteiro (1974) reconhece esse marco, embora delimite com profundidade as diferenças nas abordagens de um e outro autor:

> Basta uma leitura mais atenta nos títulos de seus trabalhos para perceber-se que em M.I.P.Q. [PEREIRA de QUEIROZ], predominam os conceitos – o conceito de "movimento" seguido do qualitativo "messiânico" ou ainda o termo genérico "messianismo", que os engloba – enquanto nos de D.T.M. [DUGLAS MONTEIRO] aparecem predominantemente referências a casos concretos, ousando apenas utilizar, secundariamente, a expressão "surto milenarista". Enquanto este autor preocupou-se com a análise mais aprofundada de cada caso concreto, especialmente o do Contestado, que permanece como seu parâmetro nas comparações, a autora procura equalizar os casos estudados, minimizando suas peculiaridades e ressaltando suas semelhanças. (NEGRÃO e CONSORTE, 1984, p.8).

A obra de Negrão e Consorte (1984) contextualiza as possibilidades da produção de cada um e as escolhas teóricas que levaram à produção dos seus textos, bem como os referenciais que utilizaram. Chama a atenção, sobretudo pela convergência dos dois autores em reafirmarem os papéis dos líderes e dos seguidores dos movimentos como algo normalizado na sociedade brasileira de então, longe dos preconceitos que marcaram e ainda marcam parte das leituras apressadas a esse respeito nos meios de informação no Brasil. Dão conta do caráter racional que os moviam e das poucas alternativas possíveis no contexto social que dispunham.

Machado (2004, p. 224) em seu livro *Lideranças do Contestado* demonstra os aspectos do que era possível em cada um dos chamados redutos onde se reuniam os combatentes organizados em torno da memória e da espera da volta de José Maria, o Monge de então. Faz observação para um limite da análise de Queiroz (1965), quanto ao fato da organização incorporar as lógicas de vínculos amplos de redes familiares, denominado de parentela. Dá conta de que, muitas vezes, a sucessão das lideranças nos redutos, bem como o recrutamento dos adeptos, passavam ao largo destes vínculos, obedecendo às lógicas de alianças e oportunidades políticas que muitas vezes se submetiam à lógica tradicional, apontada como movente das escolhas no texto de Queiroz .

Apesar de Negrão e Consorte (1984) não analisarem Queiroz (1981), Monteiro (1973) e Queiroz (1957 e 1965) revelam o caráter racional dos formatos de organização e de interpretação da realidade adotados pelos seguidores de João Maria e outros indivíduos que a ele se reuniram nos conflitos. As análises apresentadas por Negrão e Consorte (1984), Auras (1995) e Machado (2004), entre outros permitem elementos que apontam para o futuro do sistema pós-conflitos.

Os acontecimentos, indiferentes de sua magnitude, impuseram aos seguidores de João Maria, e a outros participantes, novas trajetórias de fuga e, em alguns casos, como se verá, à volta ao ciclo de devoção, repressão violenta e nova fuga. Neste percurso, a crença segue para os novos espaços para onde seus seguidores se espalharam. De algum modo, se os monges percorreram caminhos e instauraram a devoção, os seus seguidores refazem esses percursos, seja em sentido contrário ou em novas direções, iniciando ou ressignificando os marcos estabelecidos no período fundante.

O debate por ele apresentado introduz a leitura destes processos à luz de uma exclusão, que não é somente aquela medida pela falta material, portanto exclusão econômica da produção capitalista, redundando em um marco quase absoluto de objetividade economicista. É uma exclusão que vai mais além, mas nem por isso é menos objetiva.

A sociologia hoje no Brasil, ao debater sobre religião está num limiar instigante. Frente a um possível consenso de que o reencantamento do mundo (PIERUCCI, 2001) dera a tônica das opções teóricas entre os pesquisadores frente aos seus objetos nos últimos anos, colocam-se aqueles que compreendem a necessidade de retomar o caminho da racionalidade como matriz, para a elaboração dos problemas em torno da expressão religiosa no mundo).

Entenda-se inicialmente a racionalidade como um processo que coloca o indivíduo na busca de uma perspectiva prática, para a construção de significados em torno de questões que dão sentido a sua sobrevivência. O cenário religioso é fecundo nesse sentido entre a população brasileira, como nos inspira o debate em torno do pensamento secularizado proposto por Pierucci (2001).

Martins (1994) [42] aponta para uma possibilidade de aprofundamento dessa reflexão, que revela possíveis desdobramentos em relação às possibilidades de curso da vida social, quer da constituição individual dos membros da nossa sociedade, ou melhor, de como estes se vêem a si mesmos, quer da sua sociabilidade e organização. Esta matriz orienta o formato de interpretação aplicado nas leituras que, de alguma maneira, informam até aqui a reconstrução dessas trajetórias de lutas e manifestações religiosas. Longe de se estabelecer uma desconfiança com os trabalhos que demarcam as tradições a serem estudadas, estes contextualizam essas informações, transformando-as em pontes para uma releitura dos significados religiosos presentes nos eventos enfocados.

---

[42] Este debate perpassa a segunda parte da introdução da obra referida e se estende pelo menos nos dois capítulos subseqüentes.

Seguindo a possibilidade de haver esta apropriação, cabe supor a existência de um discurso primeiro, ou quem sabe um não discurso, configurado em um espaço onde a lógica do agente que pesquisa demora a penetrar.

A história lenta, como diz Martins (1994), deixa muitas possibilidades de janelas para os acontecimentos. Sem muita pretensão e mais por intuição, pretendo, aqui, apresentar uma que escolhi para esta entrada.

Do estudo do fenômeno religioso passa-se para a história e nela busca-se o resgate de lutas sociais ou mesmo movimentos tratados em sua maioria como messiânicos[43], que tem na sua base um conjunto de sujeitos empobrecidos, moradores de lugares que com o avançar do progresso recebeu denominações como "fundão" (PEREIRA & WAGNER (1981). ou mesmo em uma linguagem mais política que acadêmica, remeterá, a quem lê e a quem lá colocou ou colocará os pés, os chamados "grotões" do Sul do Brasil. Esses grupos estão inseridos em um campo tradicional nos estudos da Sociologia brasileira: o de agricultores familiares. É nesta tradição que se encontram os estudos que já os trataram como o campesinato clássico das teses marxistas até que uma grande leva de trabalhos empíricos sedimentou a compreensão das diferenças estabelecidas e dos riscos de uma transposição teórica que redundaria em um trágico olhar ideologizado e cego às especificidades sociais e culturais dos grupos aqui formados (MARTINS, 1983).

Para esses novos olhares, foram definitivos os trabalhos realizados a respeito da religiosidade e das utopias articuladas nesses segmentos para, daí, apontar as criativas, desconhecidas e, por isso, também, facilmente ideologizadas formas de reprodução das estratégias de vida e, portanto, de relações dessas populações. Seguindo um destes fios, que se articulou por quase dois séculos nas trajetórias e itinerários do Monge João Maria, a categoria antes estática de messianismo ganha novo sentido, uma vez que esta estrutura não abandonou a reprodução do sistema e este não se acomodou pela ausência da espera dos Monges.

O messianismo aqui ganha novo sentido de interpretação. Ele agora é recurso de interlocução para um conjunto de certezas que são interpretadas como os sinais das profecias deixadas pelo Santo Monge. Uma sociedade estável trocou os redutos pelas propriedades. A restrita liberdade da democracia formal pós-30 no Brasil, trouxe, também, a possibilidade de

---

[43] QUEIRÓZ (1965), QUEIROZ (1981). Este último em especial, que nas p. 255 e 256, apresenta de forma sucinta as características estruturantes de eventos messiânicos: 1) a prenunciação, 2) a vida pública do Messias e sua paixão, 3) a dispersão dos discípulos e surgimento da crença na ressurreição, 4) o reagrupamento dos crentes na esperança do *milenium* e 5) a evolução posterior, com a protelação da parusia. Originalmente esta classificação encontra-se na obra de COHN (1985).

uma configuração mais íntima das expressões religiosas ressignificadas durante os conflitos onde estes existiram. A religião passa a ser doméstica na manutenção de estruturas e ganha significados coletivos de adesão dessa rotinização em romarias e santuários vagarosamente adensados pelas práticas católicas tradicionais.

O Sul do Brasil ganha, assim, um sentido a mais. É território de culto ao Santo Monge. É espaço demarcado por signos de devoção e um privilegiado para pesquisa que, obra a obra, sedimentam as evidências das modificações que perpetuam a crença[44]. A devoção ao Monge João Maria é um fenômeno que, dada a sua abrangência geográfica, e a adesão a essa fé por parte de um significativo número de comunidades rurais no sul do Brasil perpassa os conflitos abordados e, retira dos mesmos, estratégias e novas lógicas de relações em função da sua continuidade.

As estratégias adotadas pelas populações rurais na constituição de um imaginário que lhes confere uma representação social e até mesmo identidades que perpassam no tempo e no espaço às transformações estruturais dos meios onde elas vivem. Teoricamente interessa saber as estratégias adotas nesse fenômeno de longa duração, ou de história lenta como diz Martins (1994), por estas populações e até onde é possível determinar nessas estratégias a predominância de relações políticas ou de motivações religiosas, nos termos dos estudos sobre messianismo.

Os estudos sobre o modo de vida e a identidade cabocla[45] (GEHLEN, 1991; MARTINI, 1993; MARCON, 1999; KUJAWA 2001) reconstituem cada qual em marco específico modos de vida dessa população e oferecem vínculos para relacioná-las à crença em João Maria. Esse segmento assim se impõe como grupo privilegiado de interlocutores a partir de dentro do ciclo de seguidores. O percurso territorial do Monge João Maria apontado por Fachel inaugura, assim, o processo de construção desse imaginário que dará conta, ao menos nos casos aqui elencados, de situações que eclodiram em lutas sociais de dimensões diversas, mas nem por isso não relacionadas.

---

[44] Além dos textos até aqui citados, em especial QUEIRÓZ (1965), MONTEIRO (1974), QUEIROZ (1981), NEGRÃO e CONSORTE (1984), FACHEL (1995), destaca-se ainda como textos relacionados diretamente ao estudo aqui apresentado, PEREIRA e WAGNER (1981), VERDI (1986), AURAS (1995), WACHHOLZ (2000), KUJAWA (2001), ESPIG (2002), MACHADO (2004). Em que pese a tese não contextualizar os acontecimentos em torno do tema relacionados aos "Mucker", conflito ocorrido no entorno da região Metropolitana de Porto Alegre no séc. XIX, pela sua contribuição teórica e metodológica na historiografia, e nas áreas da sociologia e antropologia, constituem-se obras obrigatórias destas apreciações AMADO (1978) e DICKIE (1996) pelas contribuições teórico-metodológicas presentes.

[45] Dois trabalhos referenciam esta abordagem, além do já citado KUJAWA (2001). Trata-se de duas teses de doutoramento: *Terres de lutte et luttes pour la terre* de GEHLEN (1991), já referenciado e *Memória e Cultura: modos de vida dos caboclos de Goi-Em (SC)*, de MARCON (1999).

Os trabalhos de Queiroz (1965), Monteiro (1974), Queiroz (1981), Thomé (1992); Auras (1995). Espig (2002) e Machado (2004) dão conta das possibilidades de reflexão sobre o Contestado[46]. O fato que cabe ressaltar aqui é que todos eles apontam para a religião como um espaço que catalisou os fatores de exclusão que determinaram condições de ruptura do modo de vida dos agricultores empobrecidos no sudoeste de Santa Catarina e do Paraná.

É como catalisadora que a figura do Monge irá ressurgir na condição de, pelo menos, mais dois peregrinos que, sem assumirem diretamente os vínculos com o personagem, imediatamente estabelecem as relações da memória coletiva, que irão imputá-los como relacionados a ele. Os autores chegam a demonstrar em seus trabalhos que, para muitos, a questão se resolvera simplesmente com o recurso que engendra o messianismo: a volta do monge, conforme suas promessas feitas.

As modificações do caráter da religiosidade - que Queiroz (1981, p. 260-261) chamará de uma religião rústica para a Santa Religião de José Maria - oferecem um recurso para configurar a formação desse imaginário, mas, nesse caso, ainda dentro de uma visão religiosa. Ela está marcada, em todo o seu desenrolar, pelas questões estruturais das modificações do capitalismo que antecederam a década de 30. Uma vez demarcados esses aspectos, a análise de Queiroz (1981) adentra as características religiosas do fenômeno a partir das quais orientará suas conclusões. O autor não retoma as questões estruturais, de ordem propriamente política e econômica, ao final da tese, nas mesmas proporções que as demonstra no início, sendo a análise do fenômeno sob a perspectiva da "nova religião" ali predominante. Essa é a continuidade que poderia então provocar o redimensionamento dos conflitos existentes nessas trajetórias.

É possível rever essa análise? Seguindo a linha de tempo, nos anos 30, em plena reacomodação das relações políticas, período de golpes e Estado de Força no país (FAUSTO, 1983), a emergência do imaginário em torno do Monge João Maria toma forma de um conjunto de sucessivos conflitos que tecem a rede por onde se configura o sistema de religião. Por exemplo, o caso dos Monges Barbudos, de 1936 a 1938 (PEREIRA e WAGNER, 1981; WACHOLZ 2000; KUJAWA 2001), é claro no que diz respeito à emergência em uma região onde se instala uma extrema tensão política. Segundo os autores, a região se notabilizara pouco antes como uma das que, no Sul, resistira às modificações políticas e, assim, se posicionara no campo oposicionista durante o conflito de 1932, no Estado.

---

[46] Dada a importância do tema para os estudos de movimentos sociais e o material referenciado, os comentários se aterão nas relações desse acontecimento com o texto da tese.

Essa situação, sem dúvida, inscreveu esta região nas estratégias políticas da afirmação do Estado Novo como uma região para ser acompanhada de perto. Em parte, o grau de violência narrado pelos trabalhos faz crer nas possibilidades de um hiperdimensionamento dos temores locais quanto à mobilidade e às praticas sociais daqueles agricultores, fazendo recair sobre eles uma reação tal, que sequer dera tempo para que eles assimilassem as repercussões da formação daquele núcleo religioso.

A região está situada em um dos maiores bolsões de indicadores de pobreza do Rio Grande do Sul, na transição entre o Planalto Central e a Serra do Bortucaraí, em direção ao centro do Estado do Rio Grande do Sul. Alguns pesquisadores locais têm evidências das práticas e das narrativas mantidas vivas no imaginário dessas populações debitadas aos ensinamentos do Monge João Maria. Por se tratar de uma região com características rurais, mesmo nos espaços urbanos, os relatos recolhidos dão conta da continuidade dessas práticas nos núcleos urbanos e da adesão de moradores das cidades de Soledade, Sobradinho, Lagoão e Barros Cassal ao movimento e ao culto que se estende até hoje.

O raio de ação configurado por cada um desses acontecimentos é sempre amplo e, invariavelmente, se interpenetram em cada um dos Estados. A área de abrangência do conflito dos Monges Barbudos sobrepõe-se, em várias regiões, ao roteiro possível de ter sido cursado por João Maria D'Agostini. O movimento do Contestado eclode em áreas consagradas ao João Maria de Jesus. Estabelecem-se assim, círculos territoriais por onde a crença se afirma como tradição e como referencial para as populações que aí habitam.

No centro do Conflito do Contestado, em território que posteriormente viria a ser regulamentado entre Santa Catarina e Paraná, surge uma liderança reconhecida como Monge. Ele mesmo demarca a diferença com João Maria, segundo as narrativas incorporadas ao texto desde Soares (1920) e reproduzida por Cabral (1960). Dizia chamar-se José Maria, apresentando-se como irmão de João Maria e continuador de sua obra. De todas as biografias, esta é a mais investigada, por estar no centro de um dos conflitos de maior magnitude do início do século XX, no sul do Brasil. Em termos nacionais, a Guerra do Contestado é fenômeno correlato a Canudos, uma vez que, somente assim, entende-se a rápida reação militar ao Movimento, que adentrou em uma espiral de violência que durou quatro anos. Em entrevista, Sérgio de Oliveira, então jornalista do *Estado de São Paulo*, em 1973, irá adentrar em área ainda pouco estudada, para publicar a série de reportagens *Canudos sem Conselheiro* (OLIVEIRA ET AL, 1973).

Cinco trabalhos, entre sociologia e história, destacam-se pelas referências apresentadas a respeito da Guerra do Contestado, num conjunto mais amplo de obras, durante período de 40 anos. A validade desses trabalhos assenta-se nas diferentes abordagens propostas, à medida que a historiografia vai revelando novos indicadores da Guerra e da forma de vida da população nela envolvida. São eles: *La guerre sainte au Brésil: Le mouvement messianique du contestado* (QUEIROZ, 1957), *O Messianismo no Brasil e no Mundo* (QUEIROZ, 1965); *Os errantes do novo século* (MONTEIRO, 1974); *Messianismo e Conflito Social. A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916* (QUEIROZ, 1981); *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla* (AURAS, 1995) [47] e *Lideranças do Contestado* (MACHADO, 2004). A produção a respeito do Contestado é ampla. O levantamento parcial que permitiu configurar a gama de trabalhos a respeito desse evento e que os relaciona com os personagens dos Monges, soma 41 obras, entre artigos jornalísticos e livros de diversas naturezas[48].

Ainda na década de 50, três qualidades impressionaram no texto de Queiroz (1957), marcando uma quarta dimensão, o que é o seu pioneirismo[49]·. Considera-se época e volume de informações: em primeiro lugar, a abrangência do tempo e da geografia no contexto que define o Contestado, uma vez que apresentavam o surgimento dos monges e da forma de como essas biografias se fundiam na religiosidade do caboclo; em segundo, a sensibilidade de percepção para com a formação de um imaginário a respeito dos depoimentos, os quais testemunhavam os poderes dos monges e de suas práticas curativas e de conselhos; e, em terceiro, a definição de um cenário de abandono daquela população que iria marcar a forma de ver o Contestado a partir de então, nos trabalhos subseqüentes.

Em entrevista, o prof. Paulo Pinheiro Machado informa da extensão do trabalho de documentos da profa. Maria Isaura Queiroz, que fez seu levantamento a partir da cidade de Florianópolis, na década de 50.

---

[47] MARLI AURAS é professora da Universidade Federal de Santa Catarina e informou a defesa de tese de doutorado na Universidade de Campinas – SP (UNICAMP) em 2001: *Um estudo sobre as origens sociais e a formação política das lideranças sertanejas do Contestado, 1912-1916,* que foi defendida pelo professor Paulo Pinheiro Machado, do Departamento de História do CFH da UFSC, publicado após como livro (MACHADO, 2004). Ela considera o trabalho relevante e inovador.

[48] Conforme o quadro n. 2, à p. 51 desta tese.

[49] Trata-se tão somente de ressaltar a abrangência que o seu trabalho alcança, uma vez que, o texto de Cabral (1960), denominado *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado,* a respeito do Monge, faz parte da coleção Brasiliana, v. 310, está na base das conclusões da autora e é um texto remisso para os autores aqui citados. As informações deste texto por sua vez, estão reproduzidas aqui, a partir do livro do mesmo autor *História de Santa Catarina* (1970) e em Fachel (1995).

Da guerra do Contestado, em particular, cabe registrar a sucessão de quatro anos de enfrentamentos entre a população, dividida entre caboclos ou partidários destes, seguidores do Monge José Maria e militares. Subestimados inicialmente pelas autoridades militares, os caboclos protagonizam um processo de resistência notadamente eficaz nos primeiros tempos. Os trabalhos de Monteiro (1974) e Queiroz (1981) são férteis em sucessivas descrições sobre o amadurecimento deste processo entre os grupos de caboclos.

A subestimação da capacidade de resistência do grupo fica evidente pelo contingente enviado para o enfrentamento: 43 homens. Lemos (1983, p. 106) relata um enfrentamento com mais de 200 “fanáticos”. Em entrevista, o folclorista Vicente Telles contradiz tal observação, sem o saber. Relata um enfrentamento com pouca diferença entre os contingentes, embora reconheça o maior número de seguidores de José Maria.

Os trabalhos também coincidem na forma pela qual o tempo é marcado. Uma fase preliminar, pacífica e de expansão do grupo que se aglutina em torno de José Maria, na qual se resgata a continuidade da história dos monges e onde aparece a referência a esse personagem dizer-se irmão e continuador da obra de João Maria. Essa fase chega até o início do ano de 1912, quando há o primeiro enfrentamento militar de vulto, no qual veio a falecer tanto José Maria quanto o comandante da operação enviado pela polícia paranaense, Cel. João Gualberto, em Iraní. Em contraponto à maneira informativa e documental dos textos acima citados, outras narrativas de autores regionais chegam à passionalidade a respeito deste momento. O imaginário trata de dar o tom de dramaticidade para o combate ou ideologizações a respeito dos envolvidos, como por exemplo, o texto de Aujor da Luz (1999) [50], partidário da idéia médica de um perfil mental confuso e obscuro dos adeptos da crença.

O fato relevante dessa fase do conflito foi a transferência anterior do grupo de José Maria, em terreno litigioso, de disputa fronteiriça, entre Santa Catarina e Paraná. Daí o nome da região: “Contestado”. Instalado inicialmente Taquaruçu, em terras de liderança de oposição ao poder público municipal de Curitibanos, foi para o município de Palmas, para a localidade conhecida como Iraní. Com o contingente de José Maria ingressando em território que o governo paranaense considerava seu, a resposta militar foi o início da campanha que iria se estender até 1916 e que no início do texto de Lemos (1983) assim aparece:

> De todos os movimentos havidos nestes sertões, nenhum teve importância tão grande, quanto o da revolta dos sertanejos na área contestada pelos Estados do Paraná e Santa Catarina; foram mais de 3 anos de lutas, em que se envolveram mais

[50] A primeira edição deste livro é de 1951 e basicamente é em resposta a ele que Cabral (1960) escreve seu célebre trabalho.

> de 20 mil pessoas, em que o governo teve que mandar 13 expedições militares, inclusive 4 aviões, os quais pela primeira vez no mundo estreavam a serviço da guerra. A região conflagrada abrangia 70 léguas de sertão bravio e florestas de difícil acesso, onde os fanáticos se concentravam em "redutos" ou vilas disseminadas pelo território. (LEMOS, 1983, p. 99).

A segunda fase é da dispersão dos adeptos ao movimento e o retorno à Taquaruçu, onde tornam a se reunir em 1913 (QUEIROZ, 1965, p. 250), com base em visões de Teodora, uma neta de um líder e fazendeiro local, a qual professava que, construída a Cidade Santa, o Monge José Maria voltaria.

Situados entre disputas políticas locais, os adeptos de João Maria tinham contra si a força do representante do governo estadual. Um primeiro ataque à Taquaruçu é rechaçado em dezembro de 1913. Em setembro de 1914, é proclamado um manifesto monarquista pregando a Guerra Santa e os combates então se intensificam ganhando uma adesão definitiva do exército republicano.

Dois trabalhos recentes detalham, por vias diferentes e com perspectivas também distintas, as narrativas dessa extensa guerra. Machado (2004) faz um exame detalhado e minucioso da constituição das lideranças em cada um dos redutos. Enfrenta estereótipos em relação a alguns dos líderes que passaram à história como sujeitos ambivalentes e interessados, antes de tudo, em ganhos particulares e em sair com vida do conflito, em troca da rendição. Em outra obra, *Os Iluminados,* Thomé (1999) faz uma trajetória interessante, numa linguagem espiritualizada, destoando, sobretudo, de seus textos anteriores, bastante ortodoxos em relação a uma tradição historiográfica do evento.

Entra-se, assim, na terceira e última fase do movimento, que é o desmantelamento sistemático dos redutos, aprisionamento de líderes, a dispersão geral do movimento a partir de 1916 e o início de uma sucessão de ressurgimentos de núcleos de devotos, que chegam a sofrer perseguições e enfrentamentos por parte do Estado.

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) registra, pelo menos, dois grandes movimentos ressurgidos na região depois de debelado o Contestado, sendo o último em 1959. Vicente Telles, quando entrevistado, por diversas vezes, lembrou que essa fase foi tão ou mais violenta do que a da Guerra mesma, uma vez que se estendeu por uns bons anos, por toda a região e que ainda estaria por ser melhor estudada.

Dois aspectos são relevantes para a estrutura que consolidará as narrativas a respeito da religião instaurada em meio à luta. O primeiro é o processo de formação do Quadro Santo, relatado praticamente em todos os trabalhos acima citados, e que se constituía em um espaço definido, em termos religiosos, onde se desenvolveu o modo de vida dos aderentes ao

movimento. Chamado no jargão das campanhas militares e pelos sujeitos externos ao movimento de redutos, o Quadro Santo foi o espaço onde a relação entre norma e conduta se estruturou.

O segundo aspecto é a hierarquia interna, mencionada, nas narrativas, como propagada pelo romance *Carlos Magno e os doze pares de França* (QUEIROZ, 1965, p. 255-256). No dizer da autora: "... a vida era, como se vê, dominada pelas cerimônias religiosas". Espig (2002), ao abordar a presença da Gesta Carolíngea em meio aos redutos, reconhece a força e a influência direta desta narrativa na formação militar dos seguidores de José Maria. No entanto, alerta para a ausência quase absoluta do texto na área do conflito, diferente do que faziam crer outros autores. Machado (2004) também relativiza essa concepção, salientando que a formação dos grandes mitos restringe-se a alguns momentos de rituais.

Esses dois aspectos atestam o caráter místico dos seguidores de João Maria. Desde os relatos militares, como os de Soares (1920 e 1931) e as tentativas de estruturar a narrativa, nos moldes de *Os Sertões,* de Euclides da Cunha (1987), conferem a esses indivíduos uma imagem que o período de arrefecimento dos conflitos tratou de readequar. A crença voltará depois dos anos 30, num formato de devoção íntima e trânsitos domésticos.

Outro evento de importância para esta rede de conflitos está presente até hoje, na memória dos moradores de Lagoão, região no interior do Rio Grande do Sul, guardando marcos significativos para a continuidade da crença. Nessa região, o conflito que ficou conhecido como Os Monges Barbudos, depois de 50 anos, ainda foi objeto de estudo de um conjunto de reportagens (PEREIRA & WAGNER, 1981), trabalhos monográficos (VERDI, 1986 e WACHHOLZ, 2000) e dissertações (KUJAWA, 2001, p.).

A inclusão do conflito dos Monges Barbudos tem por base a reprodução de uma história que, nas devidas proporções, guarda semelhanças com o caso dos Muckers (AMADO 1978, DICKIE, 1996). Há, inclusive, hipótese levantada pelo historiador Gino Ferri (1975), citada em Pereira e Wagner (1981) e Fachel (1995), de que o conflito dos Monges Barbudos, ocorrido em 1938, possa ser o encerramento de um percurso que dura cerca de 50 anos, desde o caso dos Muckers, em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, em 1875.

A obra *Os Monges do Pinheirinho* de Ferri (1975), narra um evento ocorrido em 1905, envolvendo um grupo identificado como uma seita devotada a João Maria, que terminou em fuga e prisões no interior do município de Encantado, onde pretensamente estariam envolvidos remanescentes do conflito dos Muckers. A distância entre São Leopoldo e Encantado é de cerca de 100 km. O tom da obra é acusatório da organização de uma fraude

para com os habitantes locais e de que as evidências de vínculos entre este conflito e o dos Monges Barbudos são menores que com os Muckers.

O início do conflito dos Monges Barbudos, trabalhado com uma boa base documental por Kujawa (2001), guarda similaridades com a história dos Muckers, pois o foco aglutinador fora um agricultor, de nome André França, que passa a ser conhecido como Déca França, que depois de haver recebido a visita de um monge, passa a atender pessoas para proporcionar-lhes curas "e iniciou pregação e práticas de crendices religiosas" segundo relatório policial transcrito em Kujawa (2001 p. 52). Esta descrição é praticamente a mesma relatada por Verdi (1986).

Sobre o monge visitador, mesmo Kujawa (2001) não consegue informações mais consistentes, uma vez que seus depoimentos apresentam disparidade com as das fontes de inquéritos policiais, que ora é um professor que peregrinou pela região de nome Francisco Lorens, ora um indivíduo chamado Antônio de Salles. Kujawa (2001) não encontrou evidências de que o primeiro alguma vez fizesse peregrinações, e do segundo não encontrou coincidência em outros relatos. O que há em comum é a descrição do visitador "que trazia consigo uma pequena caixa e um baixeiro de lã" (KUJAWA, 2001, p.52). Esta descrição é praticamente a mesma que se encontra no relato do encontro entre o Pe. Nehaus, citado em Gorniski (1980) e Lemos (1983) com o Monge João Maria, em Santa Catarina, em 1890. Não se trata, certamente, de levantar a hipótese a respeito do mesmo personagem, mas de apontar para o trânsito que estas narrativas alcançaram, constituindo novos elementos em fatos relacionados no decorrer do tempo e do território estudado.

A estrutura do conflito obedece ao pesado roteiro de representações, nas quais os acontecimentos anteriores também se fizeram conhecer. Na sua conformação interna contava com curas, preces, incorporações de santidade, como no caso da presença de "Santa Catarina" (KUJAWA, 2001, p. 56), das profecias que se repetiram também ali a respeito de grandes mudanças no mundo e das receitas de chás com plantas depurativas e procedimentos para orientar a postura cotidiana.

É consenso também que, tal como o Contestado, o grupo dos Monges Barbudos encontrava-se em uma conjuntura extremamente delicada em termos de política regional. As acomodações da revolução de 1932 na região ainda eram recentes e, de lado a lado, ainda fazia vítimas. A região de Soledade sofrera tensões dos dois lados. O conflito do Contestado ainda marcava o debate quando tratava-se de religião e monges, uma vez que há hipóteses também de que a região fora reduto de refugiados ou assentados provenientes daquele

conflito, pouco confirmado pelas entrevistas recolhidas na região. João Maria continuava como mito estruturante da linguagem e da organização do grupo. O resultado é a repetição do espiral de violência que termina com mais de cem presos, além da morte de Tácio Fiúza na capela, liderança do grupo que substitui Deca França quando se intensificam as perseguições.

Kujawa (2001), para retratar o clima de medo instalado com as sequências de perseguições ao movimento, reproduz o seguinte depoimento de João Maria da Silva:

> Para as pessoas com este nome (monge) foi arrancado fio de bigode e barba com um alicate. Um tio meu tinha o bigode bem ajeitado desde solteiro. Ele pouco falava, se era (monge) era quieto. Encontraram ele de bigode, prenderam e cortaram. No outro dia, acordou aborrecido... aborrecido..., pegou uma corda e se matou. Não agüentou a humilhação de terem tirado o bigode dele. (KUJAWA, 2001, p. 63).

Dois anos depois, Deca França será morto pela polícia, em versões até hoje contraditórias quanto à possibilidade de resistência à prisão após este longo período de fuga ou mera execução após a entrega voluntária.

Tendo estes fatos como casos escolhidos para caracterizar a fase de conflitos no sistema, busca-se percebê-los, sem diminuir a sua tragicidade, como episódios que acabaram por expandir a própria crença. João Maria emerge deles como o Santo Monge, uma representação unificadora, com base na estrutura de um mito, de uma visão religiosa e uma cultura cotidiana.

Os aspectos decorrentes das observações de campo seguem em parte um roteiro paralelo ao capítulo 5 e 6 da obra de Kujawa (2001. p. 101- 27) intitulados, respectivamente: *O caboclo: sua cultura e religião* e *Elementos de identificação do movimento e sua relação com o religioso e o cultural.* Eles oferecem conexões importantes com a obra de Gehlen (1991) para a definição de um modo de vida caboclo e quanto ao papel da memória para a estruturação do sistema religioso em questão.

Cabe, finalmente, registrar dois conflitos menores, que guardarão semelhanças de procedimentos e agregarão indivíduos que professavam a crença.

O primeiro ocorreu no Rio Grande do Sul, em um vale entre as regiões de imigração italiana e alemã, denominado Vale do Taquari, em uma região onde hoje é o município de Roca Sales. O acontecimento, conhecido como “Os Monges do Pinheirinho” tem como principal crônica a do escritor Gino Ferri (1975). Este livro é retomado na publicação de Pereira e Wagner (1981). Os autores tentam estabelecer algum vínculo entre a rede de conflitos religiosos de cunho messiânico que ocorrem no Rio Grande do Sul nos anos 70 do

século XIX com os Muckers, em São Leopoldo, Pinheirinho, no Vale do Taquari em 1902 e Os Monges Barbudos em Lagoão (na época município de Soledade).

Segundo Ferri (1975), em 1902, um grupo de agricultores se reúne em torno de um monge, conhecido por João Maria, e tem, entre os seus seguidores, remanescentes dos Muckers. Rapidamente, instalam-se na região posições antagônicas características das dinâmicas estabelecidas em torno destes personagens.

As descrições debitadas ao grupo são as mesmas, presentes nas narrativas em torno de João Maria. Cabelos e barbas longas passavam o dia em orações e, entre eles, seu líder acolhe e atende as pessoas necessitadas de curas e remédios. Por outro lado, circulam notícias de que o grupo recomporia os adeptos remanescentes dos Muckers e significariam uma ameaça à região, com possibilidades de roubos de animais e suprimentos. Em uma tentativa de dissolução do acampamento, um conflito entre uma força local de moradores e o subdelegado de Encantado, Guerino Luca, há troca de tiros e registram-se duas mortes entre a comitiva do subdelegado. (PEREIRA & WAGNER, 1981, p. 71).

Este conflito justifica o deslocamento de tropas da Brigada Militar do Estado do Rio Grande do Sul que, contando com cerca de 100 homens, chegam ao local do acampamento em 10 de maio de 1902 e o encontram abandonado. Desta data até 23 de maio do mesmo ano, quando as tropas se retiram da região, há uma série de perseguições que resultará, entre outras coisas, na morte do líder conhecido como João Maria. Foi enterrado por seus seguidores "de cabeça para baixo, com os pés de fora, apenas cobertos de paus e pedras, para impedir a aproximação de animais e urubus, num sepultamento que impediria seu ressucitamento" (PEREIRA & WAGNER, 1981, p. 74).

Outra das lideranças, João Enéas, fugiria para Arvorezinha, município que está a 36 quilômetros de Soledade e a ele pertencente na época. Pereira e Wagner (1981, p. 75) apresentam a hipótese de ser João Enéas, o Monge que, 36 anos depois, aparecerá no município de Lagoão e que ensinará a Deca França o legado que o colocará à frente dos acontecimentos que resultaram, conforme visto anteriormente, no conflito dos "Monges Barbudos". Tal possibilidade se constrói no rol das hipóteses que as narrativas propiciam na medida em que a tradição se amplia no sul do Brasil.

O conflito dos Monges do Pinheirinho tem outros significados que lhe colocam em um lugar peculiar no entorno das narrativas sobre a expansão da crença no Rio Grande do Sul. Em primeiro lugar, sem minimizar a importância de ser ali líder o Monge João Maria de Jesus, que peregrinou no Sul desde a década de 90 do século XIX, e neste caso ali ele seria

morto, essa hipótese é muito relativa. Como visto anteriormente, outro Monge, reconhecido como tal, também peregrinava no oeste catarinense durante os dez primeiros anos do século XX.

A importância deste evento vem do fato de ser um conflito que reúne diversas possibilidades de análises, que demarcam fronteiras neste sistema, se olhado com mais profundidade. Gino Ferri (1975) mostra evidências no seu livro da possibilidade de haver ali refugiados do conflito dos Muckers, ocorrido vinte anos antes, sem que neste conflito existam indícios de narrativas que relacionassem os seguidores de Jacobina com a crença nos Monges. Mas as características da crença como as rezas, os chás e a estrutura messiânica do evento já operava ali. De outra parte, vem a ser o primeiro conflito no Rio Grande do Sul no qual emerge um grupo de seguidores identificados com João Maria, uma vez que até então, as narrativas apresentam João Maria D'Agostini e João Maria de Jesus como indivíduos que evitavam o tensionamento, mesmo que, para isso, se deixassem aprisionar, como no caso de João Maria D'Agostini.

O segundo aspecto é que, havendo participação ou não de remanescentes deste conflito na formação do grupo dos Monges Barbudos, em Soledade, a continuidade entre os dois fenômenos pode ser estabelecida em termo estrutural. Dizem respeito à mesma crença, em regiões próximas, e se assemelham na sua desenvoltura, guardando diferença somente pelo número de adeptos, que no caso dos Monges Barbudos foi consideravelmente maior.

Uma última observação a ser feita é que a crença no Vale do Taquari, nos dias de hoje, não possui marcos significativo sob o domínio público ou que signifiquem referências de atração para peregrinos. Havendo ainda fontes, pousos ou outras referências de devoção a João Maria, eles permanecem muito restritos na esfera doméstica. Cabe ressaltar que o trabalho de campo não alcançou esta região, restringindo-se a análises de documentos e jornais locais nos municípios de Estrela e Lajeado.

Outro acontecimento, que guarda muitas similaridades com os "Monges do Pinheirinho", pela dimensão que ocupou em uma determinada região, com um grau imediato de repressão, foi o denominado Canudinho de Lages. Dada a proximidade do evento com a campanha contra Canudos, na Bahia, não somente ele leva o nome como alcunha, mas também sofre a repressão imediata pelo temor de ali haver a formação de um processo similar ao de Canudos.

Machado (2004) assim apresenta o episódio:

> Consta que entre agosto e setembro de 1897, um comerciante local, Francelino Subtil de Oliveira, associado a um homem a quem chamava de “são Miguel” ou “são Miguelito”, o qual se apresentava como primo-irmão de João Maria, estabeleceram o culto a uma formação rochosa que havia na região, afirmando que uma pedra era uma santa que estava encantada. Para “desencantar”, e portanto libertar a santa, os devotos deveriam praticar preces e ladainhas intermináveis, entoar alguns cantos e confessar-se com Francelino. Após confessar os pecados, os devotos recebiam, como penitência, a ordem de segurar uma pedra pesada sobre a cabeça por um determinado tempo. Os crentes passaram a se reunir na localidade, onde rapidamente se formou um ajuntamento de 80 casebres e cerca de 300 habitantes. (MACHADO, 2004, p. 173).

A similaridade desta comunidade com o episódio vivido por uma comunidade sebastianista no início do século XIX, em Pernambuco, conhecido como o Movimento da Serra do Rodeador (HERMANN, 2004) e também no episódio da Pedra Bonita, (QUEIROZ, 1965) é reveladora dos trânsitos das narrativas pelo universo dos eventos messiânicos no Brasil.

Na entrevista com Paulo Pinheiro Machado, ele relembra o fato de no Canudinho de Lages aparecer, talvez, pela primeira vez, a fusão do discurso político federalista com a simbologia de João Maria, uma vez que os seguidores usavam uma fita branca com 1.70m no chapéu. Espalhou-se, no sertão, esta medida como sendo a da altura do monge e as narrativas recolhidas dão conta que a tradição houvera começado a partir de um caboclo que, em certo dia, retirara a medida de uma parede, após nela João Maria haver se encostado. A fita era branca, cor dos federalistas em Santa Catarina, ao contrário do Rio Grande do Sul, em que era vermelha. Como se verá no capítulo seguinte, esta “medida” ainda é símbolo no complexo de oferendas às promessas ligadas ao Santo Monge.

O Canudinho de Lages foi rapidamente dissolvido. Mas, tal como os Monges do Pinheirinho, antecede o conflito dos Monges Barbudos no Rio Grande do Sul. Canudinho de Lages está a menos de 15 anos da eclosão do Contestado, às portas desse território e têm na sua estrutura narrativa quase todos os ingredientes que alimentarão a formação do universo mítico daquela guerra.

Dessa maneira, num período em que as narrativas se constroem entre biografias e conflitos, surgem as bases sobre as quais se formará o sistema de crença que se afirma no sul do Brasil. Em uma longa formação, espaços domésticos e públicos ganham as referências simbólicas necessárias para a atração dos fiéis. Nestes espaços, as narrativas continuam reproduzidas, fortalecendo e adequando a finalidade dos poderes do Santo Monge ao conjunto de interpretações que se fazem necessárias frente às mudanças que se apresentam no processo de modernização nestes territórios.

5 O TEMPO DA CRENÇA: RELIGIÃO, MARCAS DE TERRITÓRIOS E NARRATIVAS

> O papel da descrição, a descrição elaborada pelo senso comum remete de fato a práticas construídas e portanto a uma competência própria...Atentos a respeitar a dinâmica própria aos fenômenos sociais, os etnometodologistas propõem um procedimento mais indutivo que dedutivo, recusando-se a postular a priori a natureza dos fenômenos observados. Além disso, a atenção à parte explícita da ação levou esta corrente a privilegiar o contexto, a singularidade da situação na construção do enredo narrativo das ações, portanto, na compreensão de seu sentido. (DOSSE, 2003, p.193.)

A formação da crença no Santo Monge derivou da estruturação em uma rede de significados simbólicos, nos quais o tempo e a memória mostram-se como recursos importantes para acionar os critérios de seletividade das narrativas que compõem o mito.

Este capítulo apresenta a formação dos marcos pelos quais os seguidores do Santo Monge elaboraram as representações territoriais e as narrativas que garantem a reprodução da religião, ao mesmo tempo em que a articula com as relações mais amplas do seu sistema de vida.

O mito opera em torno da formação da visão de mundo e das estratégias estabelecidas pelos grupos que o elaboram para aí atuarem. Interessa demonstrar os processos de interpretação que permitem a fusão das narrativas em torno da formação do mito do Santo Monge e, também, situar os principais marcos pelos quais ele ganha materialidade, ao mesmo tempo em que organiza um conjunto de representações no qual os seguidores se movimentam e operam os significados do sistema, reelaborando-o face à sua reprodução.

5.1 A Formação do sistema simbólico.

De que forma se configuram os espaços e os recursos simbólicos que estruturam a crença? Que papéis as narrativas e os textos sobre os monges exercem na reprodução do sistema? Estas são perguntas que surgem na compreensão da crença.

Na sobreposição dos tempos dos andarilhos e da crença, detectam-se os primeiros formatos da fusão dos personagens em direção a um único santo. Estabelecem-se as práticas que darão forma aos rituais da devoção.

Ao mesmo tempo em que as narrativas instauram condutas entre os adeptos, as exigências de ordem cotidiana as ressignificam dentro de uma racionalidade em torno da elaboração do seu modo de vida. Desta forma, a religião não se configura como um sistema que é acessado permanentemente pelos seguidores do santo monge, mas está ali articulando relações com múltiplas finalidades:

> A totalidade social não preexiste aos indivíduos como tampouco o inverso, pela simples razão que tanto um como os outros, com a sua posição respectiva, se geram incessantemente pelo conjunto das inter-relações e das interdependências que os ligam (CAILLÉ, 2002, p. 18).

Bourdieu, (2006) ao analisar as lógicas articuladas pelos interesses dos grupos dispostos em torno da produção de bens culturais, ressalta que se entrecruzam dois tempos. Em um tempo curto, alguns destes bens aparecem como mercadorias que, ao incorporarem investimentos de seus proprietários com vistas ao reforço de determinadas representações, ganham um circuito diferente de circulação. O tempo longo evidencia estes objetos que adquirem esfera simbólica e novas representações coletivas de uma determinada sociedade. No empreendimento moderno, a formação desses bens compreende uma taxa de risco intrínseca. A possibilidade de fracasso no seu consumo imediato, quando eles são disponibilizados como mercadorias, revela a discrepância de critérios com os quais posteriormente será resgatado como representação de um significado predominante na sociedade que o elege.

O autor ressalta que a luta pela afirmação de determinados significados para estes bens revela a pluralidade das abordagens concorrentes ou em oposições (BOURDIEU, 2006, p. 30) que orientam a sua produção. Diz também que o sucesso de produtores de um determinado campo da produção destes bens reside em *uma combinação particularmente bem-sucedida das capacidades contraditórias especificamente exigidas pela lei do campo* (BOURDIEU, 2006, p. 31).

Ele investiga as relações que determinam a efemeridade destes bens ou sua manutenção como a representação generalizada de uma determinada concepção dos valores de um grupo social. Uma dessas relações refere-se ao significado de espaço que é construído pelas disputas entre as estratégias de produção dos bens simbólicos:

> O fato de que as posições e as oposições constitutivas dos diferentes campos se manifestam, muitas vezes, no espaço, não nos deve induzir ao erro: o espaço físico não passa de suporte vazio das propriedades sociais dos agentes e instituições que, estando distribuídos por essa superfície, transformam-na em um espaço social, socialmente hierarquizado: em uma sociedade dividia em classes, qualquer distribuição particular no espaço encontra-se socialmente qualificada por sua relação com a distribuição no espaço de classes e frações de classe, assim como suas propriedades, terras, casas, etc. (BOURDIEU, 2006, p. 38).

Para interpretar o campo da crença, buscam-se as estratégias de formação dos bens simbólicos e da sua distribuição no território ao alcance dos seguidores. O processo de reconhecimento da crença passa pelo conjunto de práticas e significados que fazem deste espaço um universo do sagrado.

Posicionando os agentes e suas relações no campo, se constroem características pelas quais a crença se reproduz. Existe uma indivisibilidade entre a identidade dos seguidores na crença e as práticas com as quais ela se estrutura. Perdida a crença, perdida está a significação de mundo que os seguidores a partir dela reportavam. Instala-se, então, um quadro de anomia, onde valores e significados religiosos destes grupos são substituídos por uma razão secularizada.

O círculo que mantém ativa a rede de relações nos espaços da crença estabelece contrapartidas entre os seus agentes, que os coloca em uma mesma identidade religiosa. Essas obrigações instauram um cotidiano voltado à manutenção dos marcos territoriais e bens simbólicos.

Duas dimensões importantes surgem desta lógica de obrigações, que interessam para a demonstração do papel da religião como produtora de relações no meio em que ela atua. A primeira é a forma como os agentes estabelecem a interdependência de suas relações, partindo da religião para significar os seus atos e a sua visão de mundo. O deus que obriga ou o santo que orienta media essa relação. A segunda é a qualidade do vínculo que se estabelece. A relação dos indivíduos nesse sistema torna-se obrigação. Aceitá-la significa fortalecer o campo da crença, na medida em que as ações dos agentes resultam nos significados dos marcos e bens simbólicos aí acionados.

O símbolo ganha um sentido específico, uma vez que a sua posição no contexto da crença transcende a representação da experiência dos grupos que o produziram. Adquire força pelo seu papel na reprodução e no ressignificado da ordem social de onde surge. Deriva dessa a autonomia de seu significado.

Godelier (1996) define a formação e o papel do mito na sociedade e descreve a abrangência da sua força simbólica:

> Não que o mito seja a origem "real" da realidade social, mas esta última não pode se cristalizar, se reproduzir sem um mito que a represente dessa maneira e a legitime. No mito está presente uma força social considerável que trabalha permanentemente os indivíduos que nele crêem. Os mitos, ao fazerem o relato dos acontecimentos extraordinários que estiveram na origem da ordem que hoje reina no cosmos e na sociedade, ao relacionarem esses acontecimentos às ações de personagens maiores que os humanos de hoje, conferem a esta ordem um caráter sagrado, sobrenatural, que é a prova mais convincente, mais impressionante de sua legitimidade, de sua inviolabilidade. Os mitos são, portanto, uma das fontes mais eficazes do consentimento de todos os membros de uma sociedade às normas que a organizam e que lhes são impostas desde o nascimento, tanto aos homens quanto às mulheres, tanto aos mais velhos, quanto aos mais novos... ou, de uma maneira geral, aos governantes como aos governados (GODELIER, 1996, p. 202).

O universo simbólico conecta o conjunto de experiências e seus significados em um sentido único, que permite ao produtor das mesmas o conhecimento necessário a sua sociabilidade. *Estas malhas de significados proporcionam um conjunto de conhecimentos que sustentam a vida de um grupo social* (GEERTZ 1999, p. 111-127). Os agentes neste campo, embora articulados, manipulam compreensões distintas que coexistem em torno de um conjunto de produções de espaços e bens simbólicos que garantem a identidade do grupo.

A ordem simbólica, instaurada em razão de um conhecimento estabelecido no senso comum, surge em meio a compreensões que situam de formas distintas, estrutura do campo e indivíduos. Demonstra que, na forma de tensão, ora a sociedade, ora os aspectos do inconsciente estão em evidência para constituir os significados que o agente expressa. Godelier(1996) defende essa possibilidade interpretativa:

> Não seria o *espírito* humano que, pelo jogo das suas estruturas inconscientes, universais e a-históricas, estaria na origem deste desaparecimento do homem real e de sua substituição por seres imaginários que comunicam plenamente e em pleno direito com os espíritos das coisas. Seria a *sociedade*, como totalidade que transcende os indivíduos e lhes fornece as condições materiais e culturais de sua existência, a sua origem primeira, pois essa supressão dos homens reais e sua substituição por seres imaginários, o recalque para além da consciência do papel ativo dos homens nas origens da sociedade, o esquecimento de sua presença nas origens seriam necessários para produzir e reproduzir a sociedade (GODELIER, 1996, p. 261).

Caillé (2002) apresenta outra interpretação. Recorrendo à dimensão abrangente, onde sociedade e símbolo estão integrados, resgata uma perspectiva de indissolubilidade entre o simbólico e o real para a construção do significado de mundo, apoiado primeiro em Durkheim e depois em Mauss.

Na medida em que o símbolo reflete o real e o imaginário do universo, dele toma parte. Não há como pensar em outro recurso que o substitua. Um universo sem uma parcela simbólica não permite o reconhecimento do outro, mesmo que esse aconteça em oposição e pelo viés do próprio símbolo. Mauss , citado em Caillé (2002) destaca:

> quem diz símbolos diz significação comum para os indivíduos - naturalmente reunidos em grupo - que aceitam este símbolo, que escolheram mais ou menos arbitrariamente, mas unanimemente uma onomatopéia, um rito, uma crença, um modo de trabalhar em grupo, um ema musical, uma dança. Existe em todo acordo uma verdade subjetiva e uma verdade objetiva, e, em toda sequência de acordos simbólicos, um mínimo de realidade, a saber: a coordenação desses acordos. E ainda que símbolos e cadeias de símbolos não correspondem a não ser imaginária e arbitrariamente às coisas, correspondem ao menos aos humanos que os correspondem e lhes dão fé, e para os quais servem de expressão total ao mesmo tempo dessas coisas e de suas ciências, de suas lógicas, de suas técnica, e ao mesmo tempo de suas artes e afetividades (MAUSS apud CAILLÉ, p. 226).

O símbolo, então, não é apenas funcional à coesão do grupo ou à representação de um sistema externo e autônomo às interpretações individuais. Ele é uma formação, resultado de escolhas e práticas que passam a refletir a sociedade que o elaborou e que o acolheu. Ele existe enquanto existir a sociedade do qual é significante. Resgata-se aqui a idéia de um duplo que, de acordo com Godelier (1996), está fora da constituição do eu, é estranho ao próprio eu e indiferente deste reconhecimento. Opera para dar completude ao indivíduo e articulá-lo com o mundo exterior. O duplo dita o que o homem põe em dúvida. Orienta quando os sentidos imediatos do homem lhe confundem, revela-se como uma parte oposta, mas vigilante. Essa idéia parece transparecer no fortalecimento da crença e na formação de um só Monge.

Tendo a produção simbólica como referente e demarcadora do conjunto de sentidos que se produzem no campo, demonstram-se os vínculos existentes entre sistemas simbólicos, ação social dos seguidores da crença e a configuração de sua religião. Godelier (1996, p.186) informa da permanência do momento fundante, da origem, como um referencial simbólico que captura o tempo. Uma vez neste passado que *transcende às origens,* tempo e realidade são intransponíveis, estão remetidos ao sagrado:

> Elas [as religiões] propõem uma interpretação do mundo e das instituições humanas tal que, ao fim de nossas explicações das causas e das origens, as coisas tomaram o lugar dos homens, os objetos tornaram-se sujeitos, objetos fabricados e trocados por seres humanos transformaram-se em objetos fabricados pelos deuses e dados graciosa e generosamente a alguns ancestrais distantes, memorizados e heroificados, dos humanos que vivem hoje (GODELIER, 1996, p. 95).

A ordem simbólica pressupõe uma aliança. Katerina Stenou, (CAILLÉ 2002, p. 235-236) aponta o símbolo como sinal de reencontro, de identificação na origem do seu uso. Quem detivesse cada uma das metades teria um vínculo, uma ligação, que perduraria enquanto perdurasse o símbolo, pois somente ele garantia essa possibilidade de reencontro. Neste aspecto, é razoável pensar que a produção de uma ordem simbólica é a formação de um conjunto de metades a serem acopladas. A experiência que o sujeito produziu também produz a outra metade no sistema. A esperança é de que a outra metade simbólica perdure a fim de seja reconhecida em uma escala de gerações. A religião faz a ligação possível através de um sistema simbólico transcendente.

A capacidade de transformar a ação em símbolos religiosos faz com que os indivíduos assumam a religião como parte essencial do seu sistema de vida. No caso estudado, muitas vezes estes significados tornam-se a única herança possível de ser transmitida em meio a um conjunto de contratempos configurados em uma ordem temporal.

Dosse (2003) ressalta que entre um conjunto quase infinitesimal de situações possíveis de desencadear a formação de um sistema de significado, emerge a forma de um sistema religioso, momento que ele define como de "práticas configurantes". São atividades constitutivas/instituidoras a tal ponto dominadas que não chamam mais a atenção. Essas práticas podem até não dispor de uma linguagem para exprimi-las, o que Luc Boltansaki e Laurent Thévenot (DOSSE, 2003, p.201 e 202) apontam como uma "gramática da ação". Um ir e vir entre o mundo da ação e os processos de subjetivação, que marcam decisivamente as configurações constituídas simbolicamente pelos indivíduos. Se pensa, então, a formação do sistema religioso como resultado destas práticas, pois proporcionam um sentido de mundo para os atores.

Procura-se, assim, explicar as relações entre os aspectos da tradição do catolicismo em curso no Sul do Brasil e a sua tradução para um sistema específico, no qual o território e elementos da natureza são revitalizados, uma vez que ganham significado específico. Surge, então, uma devoção específica, que reelabora uma longa tradição de ritos, símbolos e narrativas, onde poderes de curas legitimam o reconhecimento do portador com o transcendente.

Bloch (1998) demonstra como essas tradições ganharam um forte aspecto simbólico pela predominância dos ritos de curas que os reis faziam ao lado do ato político. Conhecido como o rito de cura das escrófulas - manifestações inflamatórias dos gânglios linfáticos pela tuberculose - a imposição de mãos reais, depois de tocar a água que iria umedecer a região afetada, constituía o poder real em um duplo sentido. Era um rito de legitimação do novo soberano, principalmente na França e na Inglaterra, entre os séculos XII e XIII, mas também reafirmava a dependência dos soberanos ao sobrenatural. Esta prática legitimava o poder real neste período e a cura religiosa fazia parte da concepção médica.

No final do século XIX, estas concepções dividiam a preferência das expectativas de cura na sociedade. O poder régio de curar deriva de um tempo e de um contexto onde estes saberes compunham um só sistema. Para além do ato da cura da escrófula e da cerimônia de coroação, a água tocada na cerimônia ganhava poderes que perduravam e era destinada para curas em que o doente ou o soberano não pudessem estar presentes.

Outros objetos eram investidos pelo poder real com poderes de cura. Do elemento da natureza, o soberano poderia receber esse poder, como no caso dos óleos santos, cujas narrativas o mantinham como fonte inesgotável do batismo de Cristo e que, quando tocado pelo rei, ganhava substancialidade.

No caso dos anéis miraculosos, outro destes ícones, o poder de cura era investido ao objeto pelo rei e o súdito que o recebesse teria um reconhecimento especial. Usar um anel com tal poder significava cura e proteção futura para outros males.

Diversos elementos concorriam como peças materiais de um sistema de cura, onde a realeza reproduzia sua legitimidade revelando o reconhecimento divino que a sua condição proporcionava. A cura não era um ato de benevolência do soberano, mas uma obrigação, que garantia o seu poder e a estabilidade do seu reino.

Realeza e santidade concorriam em um mesmo sistema de legitimação, para a estabilidade de um modelo de sociedade que perdurou por um tempo significativo na Europa medieval. O abandono do ato régio, proclamado sistematicamente pelo soberano entronado *o Rei te toca, Deus te cura* (BOLCH, 1998, p. 93), não significou o fim deste componente no imaginário da população e no equilíbrio do sistema. Os poderes de cura ocorriam paralelamente, em um período convulsionado pelos movimentos milenaristas e pela estruturação de textos e contextos que levam adiante o caráter religioso do ordenamento ou de revoltas sociais. (COHN, 1985, DELUMEAU, 1997).

Bloch(1998) situa o fenômeno da cura régia dentro de uma continuidade de longa tradição. Se a cura era atributo dos santos, sobretudo pela imposição de mãos, era porque uma expressão gestual simbolizava uma longa crença de transmissão de indivíduo para indivíduo de forças invisíveis (BLOCH, 1998, p. 92). Assim, o ato de cura, mesmo sendo um ato especializado e exercido somente pelo soberano, na sua singularidade, movia o imaginário face a uma convenção sedimentada de um longo tempo.

Bloch investigou as configurações que levaram a cura pela imposição das mãos à condição de ato régio e o seu gradativo abandono e demonstrou que o elemento religioso constituiu pedra angular em duas das monarquias mais expressivas da Europa Medieval. Cohn (1985) e Delumeau (1997) demonstraram como a estrutura milenarista não desapareceu dos contextos sob os quais se definiram as matrizes religiosas e seculares das relações sociais e políticas nestes ambientes. Desses dois últimos trabalhos, compreende-se que a concepção milenarista sob a qual se assentavam as lógicas religiosas nos eventos de ruptura ou transições históricas, corresponde a uma estrutura de longa duração do pensamento religioso que

proporciona aos seus portadores recursos para a elaboração de uma concepção geral de universo, inteligível ao grupo a quem estes se reportavam.

As análises dos autores têm em comum o fato de perceberem o quanto a estrutura de um pensamento milenarista emergia nos momentos de transição dos modelos civilizatórios no ocidente. Um aspecto que se destaca é a forma como estas estruturas de significados acompanhavam os processos de institucionalização do catolicismo e dos cismas que este sofre no decorrer de sua trajetória na Europa e depois nas Américas.

Os escritos dos Padres Anchieta, Antônio Vieira e Bartolomeu de Las Casas são evidências apresentadas na obra de Delumeau (1997, p. 185-248) de como o milenarismo é uma noção estruturante na formação do campo do pensamento religioso, e em boa medida responsável pela concepção das diversidades hermenêuticas que possibilitaram novos significados ao discurso e à modificação das práticas religiosas.

Outro aspecto é que este fenômeno, na forma de uma estrutura, ganha conotações particulares nos diversos segmentos de classe em formação ou já estabelecidos nos ambientes onde é elaborado. Tratando-se de uma estrutura que articula discursos e significados com intenções derivadas de arranjos contextuais, alça, ao mesmo tempo, a tradição de um longo tempo na construção de seus referentes e permite a elaboração de um significado particular por estes grupos.

No caso do catolicismo, a Bíblia é apresentada em versões e composições que se diferenciavam significativamente do cânone oficial. A intenção do grupo definia o recorte que o referente simbólico teria. Esse ganhava vida própria, possibilitando novas derivações e novos grupos que propagavam a versão então elaborada.

Cabe destacar o percurso de diversas trovas portuguesas que associavam as trajetórias reais às mensagens escatológicas, denotando o caráter sacro e predestinado das realezas européias. Delumeau (1997, p. 217-236) destaca as narrativas em torno de D. Manuel (1495-1521), associadas às profecias do padre italiano Joaquim de Flora, de influência franciscana, perpetuando essa tradição. Chamado de *O Venturoso* é apresentado nas narrativas como o grande expansionista do sagrado império português, formando daí uma grande nação escolhida. Boa parte das suas realizações recebeu esta conotação religiosa.

De acordo com Delumeau (1997), as trovas também exercem forte influência na estrutura milenarista européia e americana. Oferecem elementos para interpretações que, no início do século XVI, adquirem expressões importantes na península ibérica. As trovas do

sapateiro Bandarra aglutinarão diversos desses elementos que serão, posteriormente, associados à elaboração do mito de D. Sebastião na cruzada do Marrocos e seu desaparecimento na Batalha de Alcácer Quibir (VALENSI, 1994).

As trovas de Bandarra são significativas da diversidade da estrutura milenarista. De origem de classe diversa da nobreza, esse discurso resgata as tradições populares das narrativas religiosas e ganha releituras políticas nos circuitos letrados da corte portuguesa. Justificam-se com elas as estratégias políticas que legitimam D. Sebastião como aquele que resgataria Portugal do domínio espanhol. Após seu desaparecimento, o seu retorno é associado ao mito do *Encoberto* anunciado nessas trovas. Isso determina uma narrativa que renovará os movimentos milenaristas na península ibérica e nas diversas colônias nas quais agentes religiosos, nobres e gente de todos os segmentos sociais circulavam.

Queiróz (1961), Monteiro (1974) e Queiróz (1981), no Brasil, proporcionam um percurso que possibilita dimensionar a influência do mito sebastianista entre os principais conflitos que emergiram em meio ao discurso milenarista nos movimentos estudados. Para além desses eventos, essa estrutura opera em meio à elaboração do mito do Santo Monge, apesar de não se constituir em um código letrado, com as dimensões observadas em muitos dos fenômenos analisados pelos autores anteriormente citados.

Por sua narrativa fundadora, uma hermenêutica messiânica é inerente à estrutura do catolicismo. A análise que aqui se propõe orienta-se em um sentido mais específico, que é constatar as formações dos marcos territoriais e das narrativas em torno do Santo Monge como conseqüência de uma dinâmica resultante da lógica milenarista. Ela está articulada aos padrões da modernização que prevêem, ao lado destes significados religiosos, outros secularizados, para a formação e gestão dos recursos que materializam a crença e servem de referência aos seus seguidores.

Os marcos territoriais, seja na esfera doméstica, como os pequenos lugares dos chamados *pousos do Santo Monge* ou em ambiente com reconhecimento público como os Cerros, o Parque do Monge, lugares de devoção ou o Museu Contestado em Iraní - mais um lugar de exposição da memória que um espaço tradicionalmente religioso - se definem com base em uma representação onde a estrutura messiânica convive com as urgências das estratégias de socialização destes grupos.

Ao transformar o discurso religioso em lógicas de ação que estruturam estes espaços e empreendem princípios de orientação política nas interlocuções com outros grupos na sociedade, os seguidores do Santo Monge empreenderão significados sagrados para esses

territórios. O messianismo, assim, é reestruturado na forma de um legado, uma herança, uma luta política que propõe mudanças de lógicas na relação do homem com a natureza e entre seus pares.

O curto período dos conflitos regionais com nos quais as narrativas em torno dos monges estiveram no centro da estruturação dos significados elaborados pelos grupos combatidos, situa-se no sistema como uma memória coletiva que orienta a formação de novas estratégias de reprodução do universo religioso, da gestão dos recursos e das lógicas de socialização.

Desta maneira, demonstra-se a formação dos espaços onde a crença se reproduz e, em alguns casos, se enfraquece, dependendo de como estes arranjos se processam. A devoção ao Santo Monge, ao incorporar essas longas formações de significados religiosos na ação social dos grupos que lhe são devotos, opera com dois conjuntos fundamentais, que adquirem as formas de marcos territoriais e de narrativas.

Estes conjuntos estão reunidos, na sua maioria, em torno do referencial do espaço religioso. Uma fonte, por exemplo, só é legitimada como portadora de poderes sobrenaturais pela narrativa que a acompanha, ao mesmo tempo em que proporciona a materialidade necessária para a existência do sistema.

Por outro lado, existem sistemas simbólicos que proporcionam densidade para a crença. Constituídos por formações geográficas, como cerros e grutas, se transformam em espaços de peregrinação com grande afluência de devotos. Pela sua forma não eclesial, o caráter institucional que esses lugares eventualmente adquirem é secularizado. O aspecto que os integra ao sistema é o mesmo daqueles elaborados na esfera doméstica desse circuito. As narrativas do monge se articulam a outras e conferem a esses territórios um caráter sagrado e referencial.

Os formatos que as referências territoriais e de narrativas assumem são diversos. Há casos em que o caráter sagrado de um referencial territorial reside somente na narrativa, não havendo outro referente material ou manifestação coletiva que o confirme, como é o caso da narrativa sobre o cerro do Taió, que considera este lugar como o último pouso de João Maria. Nele não há romaria ou manifestações que celebrem essa representação, mas isso não diminui a força da narrativa a este respeito.

Desta forma, da esfera doméstica aos espaços de peregrinação, as narrativas se fundem aos marcos territoriais, proporcionando formações simbólicas que materializam o extenso território da crença e os roteiros dos peregrinos.

5.2 A fusão dos personagens: Santo Monge ou São João Maria, o santo da ordem cabocla

As narrativas ocupam um lugar chave para demonstrar o percurso da formação do mito. O Pe. Alfredo, agente religioso que por mais de vinte anos ficou à frente da Paróquia de Candelária no Rio Grande do Sul, entende que a formação do mito derivava da prática religiosa de João Maria (neste caso D'Agontini) junto das comunidades:

> AL – Para o povo que não sabia rezar, e não sabia de Bíblia... quando a gente trabalhava e tinha alguém que sabia rezar uma Ave Maria, folhar uma bíblia, meu Deus, isso era um achado.
> CG – E ensinava né...
> AL – E aí era um santo. Fica todo ... o povo rezava com ele, fazia penitência com ele, e elevava o seu pensamento a Deus. Esse propósito eu fiz também, quem sabe purificar um pouco meu pensamento para Deus... (Entrevista Pe. Alfredo Lenz – Candelária).

A existência de narrativas junto aos cerros, que articulam estes espaços à condição sobrenatural de sua morte, ou neste caso, seu desaparecimento, é outra evidência desta relação, neste caso articulando natureza e narrativas. Em Lapa (PR) onde hoje está o Parque do Monge, com cerro e gruta; no Cerro do Taió e na Ilha do Arvoredo em Santa Catarina, bem como no Rio Grande do Sul, em Lagoa Vermelha, Candelária e Santa Maria, estes locais se constituíram como referências para peregrinos não somente porque o Santo Monge por lá passou, mas também pela crença de guardarem o local de ascensão ou sumiço misterioso do Monge João Maria. Da Ilha do Arvoredo, a população de Bombinhas e Porto Belo guarda a história de ele haver saído caminhando pelas águas ou sobre uma palha de coqueiro. Estas aparições também se relacionam com o período posterior à sua morte e definem o caráter encantado de seu personagem. As aparições posteriores à morte estão vinculadas às figuras dos dois primeiros peregrinos.

Outro aspecto pelo qual o mito se forma é em relação à sua origem. Este recurso é utilizado de forma recorrente nas narrativas, como forma de distinção entre um e outro personagem em particular. O João Maria D'Agostini é italiano, da região do Piemonte, na Itália, segundo a declaração transcrita no texto de Fachel (1995). Não há nenhum detalhe

sobre a sua formação anterior, sequer se pertencia a algum grupo religioso na sua região de origem. As narrativas, assim, propiciam analogias, como o fato de ele vir de Turim.

Por ter João Maria deixado um documento intitulado “Aos do campestre”[51], depois de sua saída da região de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, supõem-no alfabetizado, embora haja possibilidade de ser este um documento ditado por ele. O documento, único apresentado como texto seu, guarda as orientações sobre a continuidade ao culto de Santo Antão, a quem a ermida era dedicada, desde que o Monge fora buscar uma imagem que dizia ter visto abandonada nos restos das missões jesuíticas (FACHEL 1995, p. 23 a 25). Junto com a imagem do Santo, também trouxera um sino, hoje exposto no Museu Municipal Aristides Carlos Rodrigues, de Candelária (PANTE, 2003d). Essa é a história que estabelece o território da crença e as premissas de um mito que reaparecerá com diferentes formas nas narrativas que o sucedem.

De narrativa em narrativa, articulam-se significados derivados das diferentes personagens que, apoiadas na primeira, que alcança a maior abrangência territorial, formam progressivamente uma narrativa total que, sem renegar as diversas trajetórias individuais, as subordina a um referente único, reconhecido como Santo Monge.

Descera de São Paulo à Santa Maria não se sabe exatamente como, de mula ou a pé. Pode ou não ter entrado em territórios missioneiros e inclusive ter peregrinado em território argentino e uruguaio. O fato é que conhecia este território, pois das Missões trouxe a imagem de Santo Antão, o primeiro santo eremita da Igreja Católica, para fazer sua ermida no Cerro do Campestre, em Santa Maria e um sino para o cerro do Botucaraí em Candelária. Foi a Mafra, onde impediu a volta de uma epidemia. Saiu de prisões fechadas em Florianópolis (SC), atravessou quase todos os rios conhecidos pelos tropeiros no Sul do Brasil.

Do comportamento arredio de João Maria D’Agostini às atitudes políticas de João Maria de Jesus ou Anastás Marcaf, o Santo Monge constitui-se com poderes de cura, discernimento de justiça e poderes proféticos. Cura animais e pessoas, vive do mínimo necessário e multiplica alimento para saciar a fome daqueles que a ele se acercam.

---

[51] Este documento, transcrito por Fachel (1995, p. 94-96) do texto de Hemetério: *As missões orientais e seus antigos domínios* e de Beltrão (1979): *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho*, registra duas assinaturas do Monge, como consta na transcrição de Fachel (1995, p. 95): “ com a mesma letra do documento estava assinado: João Maria d’Agostinho Solitário eremita do Cerro do Campestre de Santa Maria da Boca do Monte e do Cerro do Botucarahy, de 1849. A margem, porem, desse amarellecido papel de Holanda está o facsimile do solitário em letra quasi indecifravel: joannes mã de agostini, Solit. Erem. De botucaray.

De São Paulo a Santa Maria constitui-se o território de sua fama. As narrativas o substancializam e os marcos territoriais perpetuam os seus prodígios. Junto deles, se organiza um universo de relíquias, guardadas na esfera doméstica ou reproduzidas por meio de canais próprios da expansão da crença, no qual processos de controle são substituídos por iniciativas que a legitimam.

5.3 Religião e natureza: a consagração de fontes, pousos e cerros

No contexto da formação dos espaços consagrados à memória e à devoção do Santo Monge, a natureza ocupa a centralidade em um sentido que, segundo Eliade (1996) o homem religioso estabelece para um mundo onde deve situar-se. Para esse homem, o mundo é um lugar também sobrenatural e do seu centro emana um ponto fundado como "valor cosmogênico da orientação ritual e da construção de um espaço sagrado". (ELIADE, 1996, p.26).

Essa forma de ver o mundo é transmitida como uma relação com o meio onde se vive. No município de Candelária, um líder ambientalista que possui conhecimento destes espaços considerados sagrados manifesta sua visão sobre o comportamento dos participantes da romaria do Cerro do Botucaraí que, segundo ele, transformam todo o meio em "Coisas santas":

> Antigamente, não vamos saber botar uma data aí, era tradição pessoal na Semana Santa ir para o Cerro, para pagar promessa, para colher Marcela, então havia uma concentração natural, o pessoal vinha, subia o Cerro, nem tinha muita estrada. Olha é antigo, porque eu conheci a fonte, tinha até caranguejo ali dentro, era um olho d'água que brotava criava aquele inhame ali e era aquele pocinho, e no dia aquilo ali era um caos, aquilo ali virava uma sujeira, o pessoal pegava água com uma cacimba, assim....é aquela história do Santo Cerro, do Santo Monge, da Santa Fonte, tudo era santo, aí um dia, a prefeitura ou a Igreja, não me recordo exatamente quando começou, resolveu fazer uma capelinha e tinha um evento religioso lá da Igreja, eu durante dez anos nós trabalhamos lá, ajudando em estacionamentos, primeiros socorros...(Entrevista de Júlio Massirer – Candelária).

Os indivíduos demarcam o caráter sagrado destes espaços apoiados em uma narrativa que leva ao momento de sua origem. A forma pela qual se propagam estas concepções varia de acordo com os contextos e as posições ocupadas pelos sujeitos. Estabelecem-se narrativas distintas que procurarão afirmar a sua concepção em oposição a outro grupo (SILVA, 2001, p.58). Estas diferenças estendem-se também para o sobrenatural.

A crença atribui a alguns destes marcos uma função estruturante, uma vez que esses são recorrentes no território e nas narrativas. As fontes santas ou "águas santas", como se referem os romeiros, estão sempre presentes e exercem uma dupla função. Nas narrativas, evocam o passado fundador do sistema, pois, para os peregrinos, foi o Santo Monge que as criou. Caso a fonte já existisse, o toque do Monge era o que lhe conferia os poderes de cura que permanecem até hoje.

As fontes são referenciais que acionam a memória da crença, ao mesmo tempo em que garantem a eficácia simbólica do sistema. A presença disseminada desse ícone é o que revela o lugar central que a cura pela água nele ocupa. Existem variações adequadas a formatos da evolução da crença. Como exemplo, pode-se citar o município de Soledade (RS), território marcado por sete fontes do monge.

Neste, existe uma manifestação diferente em meio a ritos religiosos afro-brasileiros que incorporaram São João Maria as suas entidades. Num lugar chamado de *Pedra Santa,* o grupo realiza seus rituais embaixo de uma árvore conhecida como carvoeira. Eles acreditam que o Santo Monge fazia ali o seu pouso. Dizem que de uma parede rochosa a água brota espontaneamente assim que iniciam os seus rituais e aumenta de volume na medida em que o tempo passa. Quando termina a cerimônia, gradativamente, a água deixa de jorrar.

As fontes de água são lugares que requerem cuidados especiais, com obras que as protejam e ao mesmo tempo facilitem o acesso dos peregrinos. A intervenção no ambiente, com obras que canalizam as nascentes, revela aspectos da gestão desses espaços de acordo com princípios modernos das políticas ambientais.

Ressalta-se que os poderes creditados às fontes pelos seguidores do Santo Monge adquirem as mais variadas interpretações fora do circuito da crença. Em Fachel (1995), há um relatório oficial elaborado pelo médico enviado ao Cerro do Campestre (RS) pela presidência da Província, que atesta a inexistência de qualquer propriedade curativa na água das fontes.

No Cerro do Botucaraí, a fonte existente no inicio das trilhas usadas para subir ao cerro é objeto de testemunhos que creditam os possíveis efeitos de cura a outras propriedades, que não aquelas reconhecidas pelos devotos do Monge.

> Com o tempo canalizaram, fizeram dois tanques para a fonte, o pessoal recebe ali... para o pessoal poder entrar melhor... o poder da água é incrível. Nós tivemos um acidente com um menino em uma atividade escoteira. Ele caiu e machucou,. Aquilo sangrava, a gente laçou a cabeça, incrível, era como se tivesse posto algo para estancar. Eu me surpreendi com aquilo... ele errou a árvore e pá.. de cabeça, eu levantei o menino, dezesseis, dezessete anos por aí, eu levantei o menino e quando pus a mão na cabeça já senti, primeiros socorros, tal e coisa, mas chegamos lá em baixo e lavamos, o sangue foi parando... olha, não foi um milagre mas...eu digo que ao menos a água deve ter alguma propriedade alcalina e coisa e tal, teve gente que já mandou analisar esta água, , teve gente que já pensou até em engarrafar, mas, bem, não pode né...(Entrevista J. Massirer. Candelária).

No Cerro do Campestre, em Santa Maria, a água da fonte lá existente é engarrafada durante a festa de Santo Antão, que ocorre em janeiro, para ser distribuída aos fiéis. Oliveira (1992), Gorninski (1980) e Waldrigues (1985), demonstram que no território catarinense as fontes também se constituem em marcos territoriais da crença.

No Parque do Monge, na cidade de Lapa, a água das fontes é disponibilizada aos peregrinos por torneiras, multiplicando assim a possibilidade de acesso e protegendo as nascentes.

Por outro lado, a perda da referência simbólica na disputa desses espaços aparece pela destruição dessas fontes. Em Soledade e Santa Maria, há entrevistas que mencionam o desaparecimento de águas santas em função da abertura de estradas e outras obras que reorganizaram os espaços públicos ou privados.

Outra característica desses marcos é a existência dos chamados pousos do Santo Monge. Como circula nas narrativas ele não aceitava entrar nas casas para abrigar-se, escolhia lugares mais afastados e ali, quando muito estendia uma pequena lona. Chuvas e outras intempéries não o atingiam.

O lugar onde o Monge ficava recebia dele os poderes pelos quais seria reconhecido futuramente que acabaram entrando nos roteiros de peregrinação. As ervas ali nascidas recebiam poderes de cura. A terra aquecida pela sua fogueira também curavam e as cinzas, enquanto existissem, se acompanhadas de rezas específicas, eram um bom remédio para males respiratórios.

Um terceiro elemento dessas configurações é o pé de cedro. Nas narrativas essas árvores eram plantadas pelo Monge, na forma de cruzes (OLIVEIRA, 1992). Pelas propriedades que lhe são naturais o pé de cedro é, reconhecidamente, medicinal. Porém, essa capacidade de cura é atribuída ao poder do Monge. Dessa maneira, fontes de água, os pousos e as cruzes de cedro constituem, juntos ou separados, os marcos de referência que mobilizam os agentes da crença seja em busca de seu poder curativo, seja para sua manutenção.

Acervo Cesar Goes

Figura 12 – Sr. Breno, na fonte, com cedro e pouso de João Maria em Lagoão

No município de Lagoão, o senhor Breno, que herdou de seu sogro uma propriedade que possui a fonte, o pouso e a cruz reformou o local a fim de proteger esses marcos e facilitar o acesso dos peregrinos.

Hoje, ele divide seu tempo entre o trabalho na prefeitura e a manutenção do espaço consagrado ao Santo Monge. Os peregrinos freqüentam esse espaço com regularidade, vindos das mais diferentes distâncias. Citou o caso de uma antiga moradora, que hoje vive na cidade de Foz do Iguaçu e que vem sistematicamente ao local, de onde leva a água para as suas práticas religiosas e para outros conhecidos que, a partir dela, tomaram contato com a crença.

5.4 Os santuários e os espaços consagrados.

Do Rio Grande do Sul a São Paulo, existem lugares que não estão sob controle privado e, sim, públicos ou outras formas associativas. Há museus, parques, praças, monumentos que, de maneira diferente reproduzem a memória do Monge e servem para devoção no sistema da crença.

No Rio Grande do Sul, predominam as áreas situadas nos cerros e que, hoje, não estão ligados, de maneira explícita, ao personagem. Esses são os casos do Cerro do Campestre, em Santa Maria e do Cerro do Botucaraí, em Candelária. O primeiro, que está sob o controle da comunidade católica, a devoção gira em torno de Santo Antão, tradição instaurada por João

Maria D'Agostini. A festa tradicional desde o século XIX promove a memória de Santo Antão, mas os rituais que marcam é a crença no Santo Monge. A utilização das fontes, como poder de cura, continua sendo venerada pelos peregrinos. E a via-sacra instaurada, segundo as narrativas, em dezessete cruzes dispostas entre a capela, no pé do Cerro, e a ermida é repetida ano-a-ano pelos devotos. Segundo depoimento da família Burin, a festa está nas mãos da família desde o seu início, os tornado herdeiros diretos da convivência dos antepassados com João Maria.

A romaria do Cerro do Botucaraí possui uma narrativa mais incerta. Como já mencionado no capítulo dois, a sua origem tende a ser antecedente a chegada de João Maria ao local. No entanto, é a ele que os devotos se referem nos atos de pagamento das promessas que lá ocorrem nas sextas-feiras santas. A tradição está firmada de modo a justificar gradativos investimentos de infra-estrutura por parte da prefeitura local e da comunidade católica. O espaço ainda é disputado pelas políticas ambientais que prevêem ali, a instauração de uma área de proteção ambiental.

O ciclo de devoção no Cerro do Botucaraí possui dois fluxos distintos. Durante o decorrer de todo ano, recebe peregrinos que individualmente acorrem àquele lugar para cumprirem as suas promessas. E, na sexta-feira santa forma-se, então, a grande concentração de romeiros chegando, muitas vezes, a quatro, cinco mil pessoas.

Sobre o ambiente em torno das celebrações Rodrigues (1993) reforça os depoimentos lá recolhidos, de que, por muito tempo predominou um sentido muito específico de devoção. Nos últimos vinte anos, essa devoção mescla-se com atitudes de lazer, o que faz com que os agentes religiosos que acompanham esse evento desde os anos setenta, hoje estimulem a formação de um ritual mais condizente com o rito católico oficial do que com a longa tradição popular, que a formou.

A entrevista do Padre Tonico, da Diocese de Santa Cruz, atual pároco, revela a força da tradição e, ao mesmo tempo, uma contradição segundo o seu critério a respeito das manifestações de fé:

> De cara porque vinha logo a Semana Santa, eu assumi na quaresma então foram quarentas dias e logo depois já veio a celebração na Semana Santa, e eu, como o Pe. Zeno ia lá para o morro eu me preparei para ir não é? A gente foi se informando, preparamos a celebração e fomos para o Morro. Mas, preparamos a celebração aqui fizemos um grupinho e fomos lá rezar… e aí depois tinha outra celebração aqui na cidade, mas aqui na cidade não veio quase ninguém. Me senti tão mal, mas tão mal....Aqui tu vai lá no morro e tu enxerga gente tomando cerveja, outros tomando vinho, outros comendo carne, outros jogando jogos de azar, e eu... (faz um longo assovio) rezando no meio deste povo ali… Quem vinha mais rezar por lá acho que eram de fora. Alguns vinham querer celebrar, se encontrar, e como a gente não tinha experiência desse morro ali, a gente foi rezando alguma coisa, inventando alguma coisa. A primeira vez, acho que tinha uns 80 ônibus, umas 15 mil pessoas... (Pe. Tonico –Candelária).

O Cerro do Botucaraí continua com intervenções de diversas ordens quanto à gestão daquele espaço. A sua história recente revela as diferentes perspectivas que grupos religiosos ou secularizados trazem em seus projetos para o aproveitamento do local. Tais perspectivas têm em comum o fato de cercearem em graus diferenciados o livre curso que a crença permitia aos atos de fé dos fiéis do Santo Monge.

Em Santa Catarina, entre os diversos espaços públicos dedicados à devoção ao Monge João Maria, dois se destacam pelas suas narrativas, pela reconfiguração dos símbolos da crença e também, pela forma política de ressaltar a identidade cabocla que emerge do Contestado.

Vicente Telles, folclorista e compositor há muito vinculado à produção da memória da Guerra do Contestado, abriga em suas terras um museu gerido na forma de fundação que virá a ser um parque temático, no município de Irani, Santa Catarina.

A maquete do parque prevê a reconstituição do reduto de Taquaruçu onde ocorreu uma das maiores batalhas. Segundo sua entrevista, nele será encenada a cerimônia do Quadro Santo, revivendo assim, um dos rituais mais citados nos textos que relatam essa Guerra. O parque conta ainda, com marcos simbólicos que remontam ao período da Guerra e que lhe conferem legitimidade. Lá está o campo de batalha, que desencadeou os quatro anos de Guerra e onde morreram dois personagens marcantes: o Monge José Maria e o capitão João Gualberto. Lá está também, o cemitério onde estão enterrados os mortos dessa Batalha.

No dizer de Vicente Telles o fato de haver um cemitério que abrigue os mortos dos dois lados da Guerra, é um testemunho de uma memória que deve fazer jus a todas as perdas que esse episódio provocou. Além do projeto do parque o folclorista acumula, há muito tempo, diversos produtos artísticos vinculados à esse episódio e à memória do legado de João Maria. Ao lado de discos e peças teatrais, Vicente Telles estimula a formação de um grupo

identificado com a promoção de um espírito que congregue, segundo suas palavras, os sonhos de liberdade daqueles que lutaram e morreram no Contestado. Organizados como uma espécie de confraria esse grupo é responsável pelas estratégias de promoção do espaço do futuro parque.

Na divisa do Estado de Santa Catarina com o Paraná, na cidade de Mafra, está o símbolo que se pode considerar a porta de entrada para um território que adentra o Estado do Paraná até a cidade da Lapa. Da relíquia incrustada em uma parede de fundo da capela que protege os restos da cruz do Santo Monge, no centro da cidade, parte-se para um roteiro, cuja chegada é o Parque do Monge, na Lapa.

O Parque Estadual do Monge, na Lapa foi criado pela lei n.º 4170, de 1960 e pelo decreto n.º 8575, de 1962. Possui uma área de 371,6 ha. de mata atlântica é considerado uma Reserva de Patrimônio Natural. Caracteriza-se por ser um espaço de turismo que convive bem com um de cunho religioso.

Os ícones desse espaço são reservados à memória do Santo Monge, nesse caso o João Maria D'Agostini que ali permaneceu no início dos anos 50 do século XIX. A Pedra do Monge, onde ele recebia os seus fiéis e aqueles que o procuravam em busca de cura é um espaço onde os ícones permanecem imutáveis por um longo período. Na entrevista da família do fotógrafo Claro Jensson, imigrante sueco, que documentou a construção da estrada de ferro que liga o Rio Grande do Sul a São Paulo e o trabalho da Lumber, documentou, também, a peregrinação a este local no início do século. As cruzes das duas épocas estão no mesmo local e possibilitam a percepção dessa longa tradição:

Acervo Claro Jansson.

Acervo Cesar Goes.

Figura 13 – A Cruz do Parque Estadual do Monge – Lapa - PR

A filha do fotógrafo, Dorothy Jansson, declarou que o seu pai, por muito tempo, retirou parcela considerável para o seu sustento reproduzindo e vendendo as fotos do Santo Monge que, ainda hoje, circulam nos trajetos do Monge. Uma sobrinha de Claro, proprietária do laboratório fotográfico que foi de seu tio, ainda hoje mantém esta prática.

No parque se encontram ainda um ativo comércio de relíquias religiosas ligadas ao Santo Monge, onde se vende desde imagens de gesso reproduzindo seu busto ou as posições das fotografias até cruzes com pedaços de madeira creditadas, segundo o vendedor, à antigas cruzes de cedros plantadas pelo Santo.

No município de Iperó, próximo de Sorocaba, localiza-se a Floresta Nacional de Ipanema, área hoje administrada pelo Instituto Nacional de Meio Ambiente (IBAMA) e tombada pelo Instituo do Patrimônio Histórico Nacional por abrigar as instalações da Real Fábrica de Ferro de Ipanema. Nestas instalações concentra-se a mostra da evolução do processo de beneficiamento de ferro no Brasil até o século XIX. Foi lá que imigrantes suecos trazidos por D. João VI construíram o primeiro complexo de altos fornos para fundição e é de lá que o seu primeiro administrador, Franz Ludwig Wilhelm von Varnhagen (1782-1842) forja, no primeiro funcionamento dos fornos, três cruzes que, estrategicamente, deposita uma na cidade de Sorocaba, outra na Vila, entre os moradores e uma terceira na pedra na qual se instalará João Maria D'Agostini, trinta e sete anos mais tarde. Cabe a menção que trata-se também do pai do Visconde de Porto Seguro, historiador Franscisco Adolfo Varnhagen (1816-1878), nascido em São João do Ipanema e autor da primeira "História Geral do Brasil".

Fruto, também, da vinda desses primeiros artesãos suecos para esta área, cria-se o primeiro cemitério protestante do Brasil, quando, na morte do primeiro deles, a Igreja Católica não permite o enterro nos cemitérios da cidade, em 1811. É neste espaço de referências estratégicas para a Coroa brasileira que se instalará João Maria D'Agostini, chegado em 1844.

O complexo de trilhas por entre a área da floresta leva à pedra onde está a Cruz de Varnhagen. É abaixo dela que se localiza o espaço em que o Monge se instalava cada vez que passava pela região. Esse espaço passa a ser a referência local da memória de João Maria, desde o momento de seu desaparecimento. Os textos disponibilizados por Gaspar (1954) dão conta de uma atividade sistemática de devoção dos moradores da região em torno daquele local. Conforme estes registros, os trabalhadores de Usina se comportavam de maneira ambivalente com aquele convívio, desde atitudes de pilhéria até a reverência tradicional.

A narrativa em torno de um bilhete encontrado nos arquivos da Usina, dirigido ao seu administrador a partir dos anos de 1960, Joaquim de Souza Murça, confere a esta biografia a possibilidade de seu desaparecimento sem morte. Neste bilhete constava haver um funcionário passado pelo local da Pedra Santa e encontrado vestígios de sangue, supondo que o Monge poderia ter sido atacado por uma fera ou por criminosos da região.

No seu livro *O Monge de Ipanema*, Gaspar (1954) cria um encontro entre João Maria e o administrador Murça. Reproduz um diálogo onde, mutuamente, dirigem-se elogios e considerações de respeito. Este encontro, ao enriquecer sua peça literária, demonstra também o quanto as narrativas permitem o surgimento de diferentes histórias sobre o mesmo território, uma vez que, no período deste administrador, são fortes os indícios da ausência de João Maria no local.

O espaço em torno da Pedra Santa da Usina Ipanema revela o processo de abandono da trajetória de devoção religiosa à memória de João Maria D'Agostini. Tudo indica que o gradativo controle do Estado sobre aquele espaço, em especial a partir da segunda metade do século XX, alijou os devotos da referência territorial de suas práticas.

5.5 Ícones populares e práticas religiosas: fitas, ex-votos, preces e relíquias

O sistema da crença está marcado por uma série de signos derivados das tradições da devoção popular do catolicismo. Na crença em João Maria, esses signos se revestem de significados oriundos das narrativas sobre as suas características e de seus objetos. Parte desses objetos é creditado pelas narrativas como relíquias deixadas pelo próprio Monge e, outros marcam eventos ou lugares vinculados à crença.

Nos estudos sobre o Contestado são recorrentes as menções às orações escritas e enroladas e carregadas ao pescoço, em forma de colar, os chamados "breves", utilizados pelos moradores dos redutos. Na linha de combate, esses amuletos serviam, segundo os portadores, para proteção do corpo.

Outra marca são as fitas, conhecidas como "medida do Santo Monge". Para demarcar uma promessa, os devotos amarram a fita de um metro e setenta centímetros, nos diferentes signos espalhados no território da crença. Segundo Vicente Telles, em entrevista, a origem do comprimento da fita, procede de uma narrativa na qual um acompanhante do Santo Monge,

teria tirado a medida da sua altura em uma tábua de uma parede de um armazém, no interior de Santa Catarina.

Narrativa semelhante existe na região de Soledade, por onde ele haveria passado. Essa fita aparece também, ornamentando chapéus, como os utilizados pelos devotos no Movimento de Canudinho de Lages. Ela aparece ainda, entre os caboclos do Contestado. Nos lugares de romaria a fita ornamenta as cruzes ali dispostas, tendo que, sistematicamente ser retirada pelos responsáveis pela manutenção dos lugares de devoção.

Outra manifestação oriunda das formas de expressão do catolicismo tradicional são os ex-votos pagos como dádivas das promessas alcançadas pela intercessão deste santo. O Parque Estadual do Monge, na Lapa ainda recebe muitos deles. Tal e qual se oferecem para os outros santos da Igreja toda sorte de réplicas das partes do corpo curadas pela graça, ou os objetos que deixaram de ser necessários em função da cura, como próteses e muletas, ainda são depositadas junto à Cruz de São João Maria, no Parque e em diversos outros pontos escolhidos pelos peregrinos para realizarem suas oferendas. Em menor intensidade, constatam-se ofertas semelhantes em outros lugares da devoção, como nas capelas dos Cerros do Botucaraí e do Campestre, no Rio Grande do Sul. Associam-se, também, as práticas de ofertas ao Santo à construção de pequenos capitéis dispostos em territórios onde a crença está presente.

Oliveira (1992), Waldrigues (1985) e Gorniski (1980) apresentam, em suas obras, orações recolhidas nos circuitos desta devoção. Na maioria dos casos, são transmitidas na forma de memória oral, com poucos registros escritos. Estas orações, geralmente, estão vinculadas aos pedidos de curas ou repetem os ensinamentos do Santo Monge para fins específicos. Neste último caso, associadas à utilização de ervas ou outros recursos materiais destinados à melhora do paciente. São os casos, por exemplo, das orações feitas com o uso da erva conhecida como "vassourinha do Santo Monge", ou na utilização das cinzas para as curas vinculadas a doenças respiratórias.

Na cidade de Lagoão, se mantém o terço cantado, que é rezado junto ao Pocinho do Santo Monge. Com o terço, aparecem as Excelências, que reforçam o caráter do catolicismo tradicional nos espaços da devoção a João Maria. Em entrevista, o casal conhecido por cantar o terço recitou uma Excelência que, tradicionalmente, canta junto às benzeduras ensinadas pelos seus antepassados que aprenderam com o Santo Monge:

> Uma Excelência minha Virgem de Abadia,
> Os anjos no céu tão cantando de alegria.
> Almas benditas que estão esperando

> É por uma Excelência que devo rezar.
> Duas Excelências minha Virgem de Abadia
> Os anjos do céu tão cantando de alegria.
> Almas benditas que estão esperando
> É por duas Excelências que estamos rezando.
> E estamos rezando meu Jesus também,
> Que dêem eterna glória para sempre, amém.
> (Entrevista Sr. Jorge, D. Eufrásia, Lagoão, RS)

No caso das orações que acompanham os processos de cura, repetem-se por todo o território o texto para desafogar as pessoas de espinhas de peixe, ossos de galinha e outros incidentes que afetam a garganta. Nas narrativas de benzedores em Soledade e Candelária, surge a mesma oração: "Homem bom e mulher má, com estas palavras desafogarás". Esta curta oração vincula-se a uma das narrativas mais tradicionais dos poderes de premonição de João Maria, tratada no item seguinte.

Nos percursos das narrativas, encontram-se, também, relíquias debitadas ao tempo e ao uso feito pelo Santo Monge. No interior do município de Rio Pardo, encontra-se o cajado do Santo Monge, sob a guarda de uma família na localidade de Rincão dos Vargas. Contam os membros desta família, que uma vez aprisionado no Cerro do Botucaraí para ser expulso do Rio Grande do Sul, João Maria D'Agostini pede a sua escolta para fazer uma última visita à família conhecida. Antes de se retirar, informa aos seus amigos que havia deixado uma lembrança em um ponto conhecido da propriedade. Quando lá chegaram, encontraram o cajado do Santo Monge. De geração em geração, este cajado é guardado pela família e disponibilizado aos fiéis que depositam ali fitas e outros sinais de intenções de suas promessas ao santo.

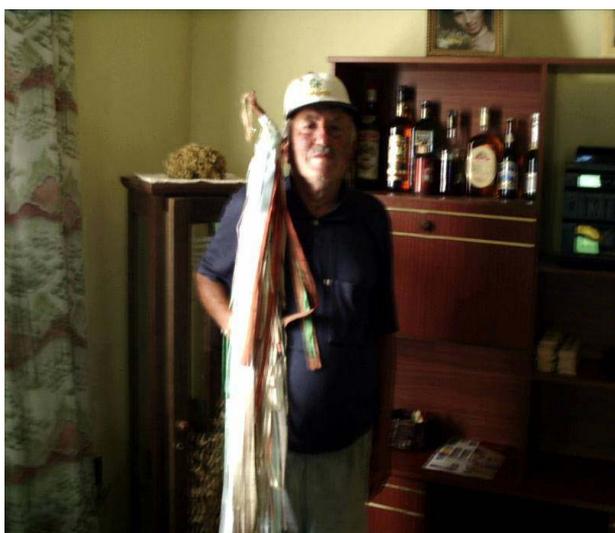



Figura. 14 – Cajado Santo Monge – Rincão dos Vargas – Rio Pardo – RS – Acervo Cesar Goes

Este cajado, hoje, ocupa um lugar na sala de estar, protegido por uma pequena cristaleira, ofertada pela prefeitura da cidade de Candelária, quando o seu secretário de cultura viu frustrada a tentativa de convencimento de transferência da relíquia para o museu da cidade. Lá estão as fitas das medidas do Santo Monge que, de tempos em tempos, são queimadas em oração por um membro da família ao pé do Santo Cerro (Cerro do Botucaraí). Na romaria da sexta feira santa, o cajado é deslocado para o evento, onde pode ser reverenciado pelos peregrinos, que depositam ali também suas ofertas.

Outra relíquia registrada no livro de Waldrigues (1985) e na dissertação de Oliveira (1992) é o manto do Santo Monge. No interior de Santa Catarina, uma família guarda em exposição um antigo pala ofertado por João Maria, quando de passagem pela propriedade, em sinal de agradecimento pela acolhida. São também relíquias os pedacinhos das cruzes plantadas pelo Santo Monge e levadas pelos peregrinos nos seus percursos de fé.

5.6 Principais narrativas sobre os poderes do Santo Monge

No circuito da devoção, encontram-se narrativas que conferem poderes sobrenaturais à personagem. Constituídas da mesma estrutura, elas ganham versões particulares de acordo com o contexto onde são reproduzidas. Uma das mais corriqueiras, apresentada nos trabalhos de Oliveira (1992), Rodrigues (1985) e Gorniski (1980), é a da recusa pelo Monge de uma galinha oferecida por um devoto. Na estrutura desta história, uma mulher ofertou três galinhas ao Monge, em agradecimento por um milagre realizado. Enquanto levava a sua oferta, uma delas escapa, fazendo com que a mulher, aborrecida, ao capturá-la, praguejasse mandando-a para o diabo. Quando da oferta para o Monge, ele aceitou duas outras e recusou a fujona, expressando que a mesma já fora destinada a outro dono.

As entrevistas realizadas demonstram que esta história ganha conotações particulares de acordo com o contexto da sua narrativa. Os lugares por onde a galinha escapa são sempre os percursos dos peregrinos, ora subindo os cerros onde o Monge habitava, ora em meio a rios ou no mar, como no caso da travessia da Ilha do Arvoredo, dando muito trabalho ao ato de perseguição.

Outra narrativa comum a esses espaços é a Panelinha do Santo Monge. Desta panela a comida nunca terminava, sendo oferecida para todos aqueles que dele se acercavam. Desconfiados, no início, recusavam a oferta, mas pela insistência do Monge, acabavam

aceitando o que consideravam ser uma escassa quantidade de alimento. O milagre acontecia quando os visitantes se davam conta de que a comida dali servida, em muito ultrapassava a capacidade da panela. A comida que era distribuída variava de acordo com a culinária local ou associava as narrativas de uma dieta simples levada pelo Monge. Às vezes, a panela oferecia uma quirera de milho, outras vezes, alguns pés de couve. Nunca oferecia carnes.

Outro milagre narrado é o da mulher agonizante. Nas histórias ouvidas, ela se engasgou com espinha de peixe ou osso de galinha. Esse incidente aconteceu por uma desfeita que ela fizera para o Monge. Em algumas das narrativas, ela lhe oferecia comida ruim, em outras, simplesmente recusava-lhe qualquer ajuda. Quando o Monge dali se retirava, acontecia o fato. O marido saía em busca de sua ajuda e ouvia, então, a recomendação da oração para salvá-la. Uma variante dessa história é que o incidente ocorrido após a recusa de ajuda ao Monge é o incêndio de sua casa.

Faz parte, também, dos atributos que garantem a força sobrenatural do personagem, a capacidade de atravessar rios mediante transposição ou caminhando pelas águas. Uma variante deste poder é quando ele se liberta de prisões sem que a sua cela fosse aberta.

Finalmente, há um conjunto de profecias que ganham maior presença nos percursos de João Maria de Jesus e que dizem respeito à acontecimentos que alteram a ordem do modo de vida dos seus devotos. A guerra do Contestado aparece na forma de gafanhotos de aço, que cruzariam os céus e trariam destruição. Rodovias que cortam as propriedades são associadas a grandes serpentes que usurpariam os valores materiais das comunidades. Estruturas semelhantes a estas profecias se encontram em pragas creditadas ao Santo Monge. A de maior repercussão, mencionada no capítulo 2 desta tese, refere-se à família Andrade Neves e ao destino da cidade de Rio Pardo. Histórias semelhantes são narradas como ocorridas em outras localidades.

Dessa maneira, o território da crença é permeado por ícones materiais e narrativos que articulam o encontro dos dois tempos, que se fundem em torno do Santo Monge. Enquanto ele se representava nas distintas personagens que o compuseram, as narrativas ganham conotações de verdade, uma vez que sempre partem de testemunhos daqueles que com ele viveram. Num segundo momento, onde a sua presença não é mais física, a memória ocupa o lugar das representações destes poderes e os percursos de peregrinações garantem a ressignificação da crença.

Estes mesmos marcos e as experiências em torno de sua gestão produzem os atributos necessários para que os seguidores do Santo Monge negociem com os outros grupos seus formatos de sobrevivência e suas representações da vida social.

6 DO CONTESTADO ÀS ROMARIAS DO BOTUCARAÍ: CULTURA, RELIGIÃO E NATUREZA EM RESSIGNIFICAÇÕES NO SUL DO BRASIL

O capítulo que segue analisa, através dos diversos aspectos da crença apresentados até aqui, como o campo de relações dos seus integrantes se constitui, como os mesmos se reconhecem, como negociam suas estratégias, e como as modificam segundo suas ações..

Historicamente, o campo é formado com ênfase para o processo de legitimação da crença e as constantes ressignificações que ganha de acordo com as mudanças do contexto destacando-se a sua continuidade e os novos formatos de reprodução. Pierre Bourdieu, no artigo *A Produção da Crença* (BOURDIEU, 2006, p. 59 s.) apresenta duas lógicas que se articulam em dois tempos, um longo e um curto, para constituir a afirmação de um bem que além de mercantil, naquele caso analisando o mercado editorial, é simbólico.

O autor em sua análise diz que duas dimensões de tempo e de qualidade destes bens estão operando simultaneamente para a sua legitimação. Interessa-nos aqui a relação que estabelece entre um tempo curto, que na sua análise aciona a condição de mercadoria do bem e por ela este tempo é medido, e um tempo mais longo, onde para além da condição de mercadoria deste bem está a sua condição de atributo cultural.

Esta possibilidade também se instaura na afirmação e na continuidade da crença. No caso aqui analisado, por se tratar de uma formação religiosa articulada a um modo de vida que negocia constantemente com outros modos a sua permanência e a ressignificação de sua identidade, o tempo longo de sua formação como bem cultural é chave para entender a força e o modo de como seus adeptos utilizaram os recursos da negociação.

Os seguidores de João Maria, majoritariamente identificados como caboclos, irão perpetuar e constituir novos significados para a crença. Analisando estes movimentos, demarcam-se os campos, as estratégias e os significados que os mesmos configuram junto aos grupos com os quais irão se relacionar. Elabora-se assim, dois níveis de análise para configurar estas relações. Um primeiro, derivado de um marco estrutural, articula os significados institucionais com os quais os crentes, em um vasto repertório de possibilidades, reúnem fé, cultura e recursos possíveis para garantir a sua reprodução. Nesse sentido, marcos civilizatórios negociam possibilidades de afirmações a partir de projetos concretos onde lógicas de dominação e de reprodução da identidade concorrem em um mesmo espaço.

A partir das lógicas constituídas pelos seguidores à crença do Santo Monge, as relações estabelecidas com os outros grupos assumem diferentes formatos, de acordo com os objetivos ou sentidos acionados pelas trocas. Estas concepções ganham forma em negociações e confrontos e daí estabelecem-se arranjos diferenciados dos vários recursos presentes nestes sistemas.

A identidade religiosa, em particular, não está firmada como um dever moral, ou uma norma societária moldada somente por um imperativo coletivo. Ela é resultado da confluência entre um sentido de identidade e as ações daí derivadas face ao outro que propõe uma interlocução. A devoção, também não é uma atitude intimista ou individual, é coletiva, já que é uma construção contextual e dimensionada nas infinitas possibilidades de interpretações individuais. No entanto, em sua maioria, destacam-se a partir de uma referência comum: no devir messiânico, na busca da cura corporal ou espiritual, na normatização do espaço territorial, nas lógicas de reciprocidade social e na afirmação identitária.

Um segundo nível, diz respeito ao progressivo arrefecimento do sistema religioso concomitante ao modo de vida que o articula. Os arranjos acima mencionados, neste caso, acabavam desarticulados ou isolados por e, em favor de uma ordem social que lhes cobra um deslocamento. Onde, em muitos casos, lhes aguardava a desconstrução das relações que se afirmavam como uma ordem possível de sociabilidade. Desta forma, levado a um sentido último, o destino destas comunidades é o seu desaparecimento como padrão de relações.

Mudam as lógicas, mudam os interesses, mudam os sujeitos e por fim mudam os próprios formatos de construção de sentido de um determinado viver. No caso da crença no Santo Monge, esta mudança implica em uma dimensão trágica uma vez que não há espaço para outro sentido. Com a destruição ou o isolamento dos seus marcos identitários, dos ciclos narrativos, dos marcos geográficos e a instauração de uma lógica desencantada, perdem-se a própria religião. É sobre este embate de lógicas que se discute a atualização ou não do sistema apresentado até aqui.

Nos termos de uma microssociologia, a miríade de relações locais permite construir um parâmetro estrutural que as coloca sob um movimento predominante. Compreensões distintas sobre civilização e modernidade travam um diálogo que muitas vezes implica na luta pela sobrevivência de expressões culturais. A depender dos elementos da disputa, anos de cordialidade e tolerância entre estas compreensões podem passar ao embate incondicional. Revela-se um desequilíbrio de forças e as diferentes formas que acionam recursos de poder

entre os interlocutores. Prevalecendo conceitos únicos de sentidos para o que pode ser o moderno, o progresso, a cultura, a religião.

Havendo mais equilíbrio na articulação desses recursos, percebe-se uma aproximação dos sentidos, revelando lógicas que ressignificam e reforçam o modo de vida dos interlocutores, como mostrou Gehlen (1991) e lançam adiante sistemas que operam nas identidades locais, e, em especial garantem a continuidade da crença no Santo Monge e sua ordem de significados na relação homem-natureza e nas relações sociais.

6.1 A formação da santidade

O Sistema da crença no Santo Monge gira em torno da formação deste personagem. É na referência dele que seus seguidores acionam a religião. Sendo assim, a formação do personagem é o primeiro aspecto que revela as possibilidades de relacionarem a religião ao conjunto de relações que configuram a socialização destas populações.

Estudos em torno da formação dos santuários, à exemplo de Steil (1996), destacam que os mesmos acabam por se constituírem como eventos cuja origem se perpetua pela narrativa e se afirma como uma tradição. No caso destes estudos, o espaço do sagrado está bem demarcado institucionalmente e a disputa situa-se em torno do seu significado e de sua gestão, isto garante a perenização do santuário como um espaço de devoção.

A formação da santidade (BLOCH, 1998, LE GOFF, 1999) é fruto de uma complexa interação de recursos e agentes em disputas em torno de um projeto. Salvo raras exceções que revelam interesses explícitos de urgências da ordem institucional, tempo e interesses estratégicos articulam-se e reconstroem, com uma coerência peculiar, as narrativas e as evidências necessárias para um desfecho positivo aos objetivos dos grupos que disputam o monopólio destes interesses.

Em qualquer destes processos de santificação, a Igreja tem centralidade. Seja no caso de canonização, como o estudo a respeito de São Luís, seja no caso de adoração ao santo já instituído, como no de Nosso Senhor Bom Jesus, a intencionalidade está explícita, como processo rumo à santificação ou como o estabelecimento da adoração.

No sistema de crença no Santo Monge, temos um conjunto de variáveis distinto dos parâmetros utilizados para revelar o seu caráter sagrado. Não está em questão, ao menos por

agora, o seu reconhecimento institucional. A multiplicidade de santos e a diversidade de sentidos práticos que se dá para os mesmos como recursos de salvação, no Brasil, impede uma via burocraticamente organizada de uma santificação para qualquer pretendente. Em contrapartida, isso facilita a ascensão ao altar da devoção popular de um personagem que nem reconhecido está pela institucionalidade católica como portador de dons divinos, sobretudo a cura e a intercessão divina, que seus seguidores lhe debitam. Este é o caso do Santo Monge.

A tese defendida aqui não tem como fim a formação da santidade, e sim a demonstração de que nesse percurso, o sagrado no Sul do Brasil conta com um sistema de crença específico, de caráter popular, concomitante às outras grandes tradições religiosas manifestadas no Brasil. Se percebida como um sistema de relações, é o fato de ela surgir como religiosa que a torna um objeto relevante para ser estudado, na medida em que a adesão à crença ao Santo Monge proporciona aos seus adeptos recursos interpretativos importantes para organizarem o seu sistema de vida. Dessa forma, adota-se uma perspectiva compreensiva, onde o entendimento da formação do sistema da crença levaria a esta teia de relações que caracteriza parte do catolicismo popular no sul do Brasil.

Destacou-se de modo privilegiado os aspectos que configuram a crença e as especificidades pelas quais seus seguidores assumem a condição de agentes portadores de uma identidade religiosa. O passo a seguir é demonstrar de que maneira este campo ganhou relevância para constituir, ao lado de outras dimensões do cotidiano destas populações, um sistema de significados que lhes permite afirmar um modo de vida e defendê-lo, em alguns casos com sucesso, quando ou se ameaçados por outras interpretações.

A defesa deste sistema, no entanto, está distante de uma postura de enfrentamentos e hostilidades, como parte de sua história consagrou, quando ele se viu articulado de maneira explosiva a outros aspectos da modernização do sul que acabou irrompendo na Guerra do Contestado ou nos conflitos de menor monta relatados no Rio Grande do Sul ou Santa Catarina.

De maneira geral, os seus agentes o mantém como uma lógica de interlocução com as incessantes condicionalidades que a modernidade lhe propõe. O sustentam, como uma fonte primordial de valores, parâmetros e orientações explícitas para condutas de vida.

Deste modo, sem tornar uma questão menor, advoga-se que o recurso ao fundamentalismo neste sistema, quando houve como no caso dos conflitos apresentados, antes de revelar uma matriz inerente a uma lógica primitiva de vida religiosa ou a uma hermenêutica obscura derivada de tradições exógenas que ali lhe chegaram, é, antes de tudo, o

desfecho de uma disputa tão brutal quanto desproporcional dos interesses em jogo nesta interlocução.

Nestes casos, para algumas das narrativas que perpetuam esta tradição, o mito sai à frente da luta, os seguidores ganham a alcunha de fanáticos. Os seus opositores, fazendo uso da violência como um recurso legítimo, justificam-se em favor de uma moral que é parcial e obtusa, portanto limitada. Este limite alça mão da desqualificação e da mesma lógica fundamentalista, que torna ininteligível as poucas possibilidades que apontavam para outros formatos de contato e outras possibilidades menos arraigadas de construções de significados recíprocos.

A elaboração do mito e a configuração de um sistema de crenças possibilitam perseguir as constantes, onde a violência aparece mais como um recurso compartilhado, marcado por um tempo e por um *habitus*, que propriamente como caráter componente de uma identidade cultural, como muitas leituras ainda hoje propalam com certa audiência atenta.

O sistema religioso que emergiu em torno das narrativas do Santo Monge proporcionou uma possibilidade de identidade e um modo de disposição de recursos entre os seus seguidores. Concomitante à maneira de compreender o mundo, os coloca também em relação com outras lógicas diversas, sejam elas religiosas ou não, por onde os mesmos, de maneira reflexiva, tecem no que lhes é possível parte do seu devir.

O arrefecimento da crença, onde e quando houve, teve suas razões no desequilíbrio desta interlocução, indiferente do lugar em que estejam seus interlocutores externos. Se em um determinado momento nacional, o agente público lhes aparecerá como um soldado armado, em que o contato não deixa outras possibilidades de desfecho senão o matar ou o morrer, em outro pode ser através de um sujeito portador de uma retórica ininteligível, apoiado em um aparato burocrático-adminsitrativo denso e impenetrável.

Este agente moderno poderá lhe provocar o mesmo sentimento de recuo e acionar a mesma lógica de uma memória que já é histórica (HALBWACHS, 2004), que requer atributos de proteção como a desconfiança para com ele. Longe da busca de interesses comuns na gestão do espaço de vida, este outro se faz perceber como um estranho (MARTINS, José de Souza, 1993) que, ao final das contas, impõe um modo específico deste viver, alheio à sua tradição de reprodução e de inovação social do seu cotidiano.

Estas relações nos remetem a uma historicidade, onde compreender a formação da crença e suas posteriores transformações permite também, compreender outros campos de

formação da vida no sul do Brasil. No decorrer deste tempo histórico, descortina-se uma diversidade de atributos que compuseram um centro sólido de significado da crença, como a longa formação das narrativas no entorno de seus personagens. Acionando estes atributos os seguidores irão ressignificar as proposições modernas e reorientar o seu sistema nas esferas simbólicas, territoriais e narrativas. Incorporam categorias contemporâneas para afirmar valores caros e fundantes à tradição, revelando os mecanismos de perpetuação da crença. Na medida em que a crença ganha fôlego com esses significados, efeitos da modernidade tratam de ampliá-la para além dos seus núcleos primeiros.

Os ícones se colocam no espaço urbano, as práticas religiosas específicas desta crença adentram sistemas de outras, as narrativas ganham leituras culturais exteriorizadas em novos recursos de linguagens artísticas, os percursos em direção aos espaços consagrados ganham novos freqüentadores que por sua vez tornam-se propagadores desta existência contemplativa. Os ícones ainda resistem em um tempo de grande desconstrução. De algum modo, a vida no seu entorno segue protegida, à espera dos novos proponentes de sua função primordial que é receber os pedidos, oferecer sua substância e operar seus milagres.

Este é o caso do Sr. Breno, da cidade de Lagoão, RS, que zelosamente mantém ativo um ambiente com os marcos completos da tradição: a fonte, o pouso, o cedro e a cruz:

> CG - E como o senhor acha que vai avançar esta cultura, a crença na água santa?
> FB - Vai aumentar, cada vez mais, pelo que a gente vê, vai as crianças, vai jovem lá pegar água... Olha fulano, vai lá buscar água na Água Santa, então... uns vão mais que outros, e vai quem tem os filhos, mandam eles, e isso vai dando segmento, pois a água é bem limpa, o pessoal tem fé, lava, e a gente também né? Seguimos lá puxando água, quando alguém me encomenda eu vou.... Tipo, quando tenho um serviço [creio que pela prefeitura, pois trabalha nas máquinas em comunidades] alguém me diz, quando vier me traz um litro de água que minha mulher encomendou que... e a gente faz isso. (Entrevista de Francisco Breno – Lagoão).

A importância do texto de Soares (1931) ao relatar a Guerra do Contestado demonstra outro dos formatos pelos quais a narrativa se densifica. As remissões posteriores à sua obra dão uma amplitude à narrativa diferente da pretendida pelo autor, que se preocupou em desmistificar o mito que cedo percebera forte sobre os monges. Seus escritos aí reunidos provavelmente datam da década de 20. Ao tratar de uma já estabelecida polêmica sobre o destino do João Maria, relata uma das possíveis mortes que teria ocorrido em Ponta Grossa, entre 1907 ou 1908. O Monge teria sido recolhido em meio aos trilhos da viação férrea e levado ao hospital aonde veio a falecer. Depois de manifestar não haver recebido informações que confirmassem tal fato, escreve:

> ... se alguém assistiu á morte de João Maria e, sabendo de quem se tratava, deixou não obstante de divulgar o fato, cometeu uma falta, cujas conseqüências foram e são ainda funestíssimas Pois é fato que cada um que viaja pelo sertão e consegue entrar

> em contato com o povo, pode com facilidade verificar: *grande parte dos caboclos e até homens de certa cultura têm plena convicção de João Maria não estar falecido, de* [grifo do autor] ele ainda viver, por ser imortal; ele é, como ouvimos da boca de alguém aliás muito senhor de seu juízo. "o grande santo, o São João do Evangelho que não pode morrer". Ele se retirou apenas, para provar os seus fiéis, vivendo por prazo indeterminado "encantado" no morro Taió, até ter chegado o tempo de aparecer de novo, "para pôr tudo em ordem"! "Oxalá nossos dirigentes compreendessem todo o alcance deste estado psicológico e da ameaça contida nas palavras referidas". (SOARES, 1931, p. 18).

O autor percebe os mecanismos que então já se engendraram entre a população que vivia no circuito das narrativas do Santo Monge e reconhece do poder de reprodução das mesmas. O que ele não esperava é que a sua própria narrativa, fazendo percurso contrário à sua intenção, reforçou nos trabalhos posteriores a permanência do mito, e que, a depender de quem o reproduz, inserindo-o no circuito da memória oral, por exemplo, ficaram os feitos e desapareceram as precauções.

As fontes narrativas que Silveira (1909) apresenta para a narrativa de João Maria D'Agostini e Dourado (1896) para João Maria de Jesus é um percurso que será reproduzido pelos principais livros posteriores aos seus escritos, em especial as referências acadêmicas aqui já apresentadas como Cabral (1960), Isaura de Queiroz (1965), Vinhas de Queiroz (1981), Duglas Texeira (1974) e Fachel (1995). Destaca-se o percurso pelos quais as narrativas vão se reproduzindo ao longo das décadas e sedimentando o mito, na medida em que, como obra reconhecida, ganha legitimidade.

Tomemos como exemplo o texto de Cabral (1960). Publicado pela primeira vez na Coleção Brasiliana, com o título "João Maria: interpretação da Campanha do Contestado" e reeditado em 1979, quase na íntegra, de acordo com entrevista do Prof. Paulo Pinheiro Machado, sob o título "A Campanha do Contestado", tornou-se fonte obrigatória de leituras nos trabalhos acadêmicos posteriores. Este autor tem reconhecimento acadêmico e social nas produções historiográficas de Santa Catarina e está entre os principais autores sobre a Guerra do Contestado.

Neste texto estão compiladas as principais fontes narrativas entre o século XIX e os anos 50 do século XX a respeito dos principais personagens que configuram o Santo Monge. Há inclusive a incorporação, então recente, do trabalho de Gaspar (1954), sobre João Maria D'Agostini, que traz as narrativas da parte norte do território, de Mafra, Lapa, Ponta Grossa, Sorocaba e adjacências e por outro lado, cita as diversas fontes que constroem as narrativas do mesmo personagem ao sul, a começar por Belém em 1933, Hemetério Silveira em 1909, Felicíssimo de Azevedo em 1895 e 1905 e Ângelo Dourado em 1896.

Embora sem um trabalho comparativo mais completo que permita discernir o processo de elaboração destas obras, com especial atenção às remissões de fontes anteriores, chega-se ao que seriam as primeiras narrativas universalizadas através da escrita. Detectam-se então possíveis sobreposições, formando camadas que ampliam o mito, numa sucessão de reproduções das narrativas primeiras onde os trabalhos posteriores com cuidados variáveis assumem novas perspectivas a respeito do mesmo, como acontece, por exemplo, quando se mesclam com relatos de campo, por exemplo, apresentando versões renovadas de narrativas estruturantes a este respeito, como demonstrados no caso da "panelinha", das "galinhas fujonas" ou das travessias de rios e mar". Por vias diferentes, quer ilustrada, quer popular, chega-se à formação de uma imagem total do Santo Monge que se consagra entre os seguidores.

No campo das fronteiras institucionais, como política ou religião, há também a demarcação da forma de consolidação das narrativas, que vão se sobrepondo em um devir histórico, com efeitos determinantes para a concepção total da figura do Santo Monge, sobretudo no que tange a sua onipresença e a amplificação de seus poderes. O que nas narrativas particulares poderia ser observado como característica pessoal de um ou outro andarilho converge para a constituição das possibilidades de poder e de graça que o Santo Monge permite.

Sendo João Maria D'Agostini e João Maria de Jesus sujeitos que viviam isolados, pouco dados à multidão, essa característica incorpora-se ao Santo Monge. Do primeiro, ele empresta o poder de abrir as fontes santas e tornar a água em elemento de cura, a sabedoria para as receitas com chás, a capacidade de transpor obstáculos e andar sobre as águas.

Do segundo, o poder da profecia e a sabedoria para anunciar o tempo apocalíptico, a justa posição em favor daqueles que se rebelavam contra a tirania do poder central, a onipresença e a fugacidade dos poucos vestígios de suas peregrinações, a origem além mar e a incorporação das estranhas e mágicas raízes do cristianismo primitivo como a sua terra de origem e, sobretudo a produção da fala que os distingue do temporal, ambíguo e trágico José Maria, liderança inconteste no início da Guerra do Contestado.

O efeito resultante das fusões de perspectivas que marcam os escritos a respeito de tais personagens, em uma esteira de quase 150 anos desde os primeiro escritos aqui referenciados, é a consolidação da expansão da fama do personagem que, aliado aos mecanismos específicos da devoção religiosa, resulta na sua reprodução.

Mesmo os trabalhos acadêmicos, boa parte deles como sessões dos estudos do Contestado, não escapam a este mecanismo, pois acabam incorporados à uma lógica de reforço do mito. Sabe-se que são diversas as possibilidades de apropriação do saber intelectual uma vez publicizado. Neste caso, a autoridade simbólica que a produção acadêmica empresta ao monge sobrepõe-se à natureza do objeto ali discutido.

Ao contrário, partindo das fontes narrativas primeiras para analisar a maneira como os trabalhos acadêmicos recompõem os personagens, percebe-se a tenuidade dos fatos históricos e sua desproporção frente a amplitude que o Santo Monge alcançou na forma de devoção e nas diversas configurações que a crença assumiu neste período.

Gaspar(1954) em Sorocaba, apoiado nos trabalhos de Aluízio de Almeida e outros reúne um importante percurso de registros narrativos entre crônicas, notícias e alguns documentos histórico. O fato de haver pouca documentação não afeta a veracidade das narrativas. O termo de apresentação de estrangeiro de João Maria D'Agostini torna-se a prova efetiva, narrada de autor em autor, da existência do peregrino e de sua "missão". Um único documento manifesta as suas intenções e articula o seu futuro: sem pertencer a nenhuma ordem, veio para peregrinar.

Lopes (1891), Azevedo (1895) e Teixeira (1895) publicam crônicas que serão retomadas sistematicamente a respeito das atividades de João Maria D'Agostini no Sul. Dourado (1895), concomitantemente, publica a referência de factibilidade a respeito de João Maria de Jesus, por tê-lo conhecido entre as tropas de Gumercindo Saraiva na Revolução Federalista. Nas *Reminiscências* do Pe. Rogério Nehaus, escritas por volta de 1915, aparece outra narrativa sobre o seu encontro com João Maria de Jesus.

As trajetórias isoladas se compõem por acúmulos narrativos, com evidências tênues e com arranjos entre o trabalho meticuloso e organizado da ciência e o zelo e a reverência depositada pelo imaginário popular. Os personagens se compõem a partir destes dois repertórios que situados muitas vezes em oposição ideológica, integram à sua maneira, a completude do personagem.

O registro de prisão e transporte sob vigilância de João Maria D'Agostini para o Rio de Janeiro, depois de sua permanência na Ilha do Arvoredo em SC, no início de 1849, representa uma parte desta dinâmica. Beltrão (1979) transcreve as crônicas de Felicíssimo de Azevedo onde ele narra esta viagem. Os textos subseqüentes não apresentam as fontes desta informação e não havendo outra citação anterior, a notícia encontrada no jornal O Conciliador Catarinense, apresentada nesta tese, passa a ser a comprovação material desta narrativa.

No processo de continuidade das narrativas a respeito de João Maria D'Agostini, esta informação é inserida no percurso das evidências históricas sobre ele. Poderá então ser citada em meio às diversas formas de reconstrução desta história, legitimando a memória do personagem por torná-la mais concreta e a sua biografia possível menos descontinuada, indiferente dos propósitos da tese em curso.

Um conjunto de outros escritos compõe um circuito específico de divulgação do mito e de suas narrativas. Sem o rigor acadêmico, observando a coerência da base documental da base documental e em alguns dos casos com uma erudição que marcará o escrito, circulam por extensas redes de difusão. Alguns destes textos tratam diretamente sobre o Monge, como é o caso de Gaspar (1954) e Gorniski (1980). Outros inserem suas narrativas na historiografia local, como o fazem Rodrigues (1993) ou Beltrão (1979). Estes escritos, ao lado dos romances como de Nascimento (1963) em *Casa Verde* ou Duarte ((Duarte, 1930, p.) com *Humildes* imprimem divulgação e amplitude para o personagem.

Um roteiro migratório e íntimo dos indivíduos e de suas memórias leva consigo outro roteiro coletivo e compartilhado. Este é o caso do romance *Matrinchã do Tele Pires* (SANTOS, 2002) onde João Maria aparece como inspirador de um profeta moderno mas retirante. Eleutério, errante andarilho tornado profeta tal qual seu monge, reproduz a saga de muitos, saídos do Paraná para novas fronteiras. Da saga real ao personagem no Mato Grosso, o romance é parte da formação de uma identidade regional, articula o mito e auxilia na expansão de sua própria fronteira.

Marcos territoriais, narrativas orais e escritas, rituais de devoção coletivos e individuais, ícones populares e outras referências deste sistema compõem diferentes arranjos de acordo com o contexto para garantir o fluxo de continuidade da crença. Pelas peculiaridades demonstradas nesta tese, a formação do Santo Monge incorporou os ingredientes de sentido que orientam este sistema da esfera religiosa para a elaboração de significados práticos da ordem cotidiana, sejam morais ou de valor, instrumentais ou da ordem prática da vida.

Desta forma, o Santo Monge é eleito como portador de atributos sagrados que fazem dele um santo. Entre os seguidores, este reconhecimento, senão indiferente, ao menos em menor peso requer o aval eclesiástico para que a ele venha erigir preces, pedidos, pagar as promessas e constituir os marcos da memória que externam a devoção.

Cabe ressaltar que esta história, composta a partir das distintas narrativas e destes diferentes personagens, obedeceu a uma reprodução contextual concomitante ao ambiente dos

dilemas de seus adeptos. Ele surge ora no foco da Revolução Federalista, ora à frente dos "pelados" do Contestado, ora como designador de sua representação como no caso dos Monges Barbudos ou simplesmente como credor de prestígio a outros monges que declaravam dele serem seguidores, como nos Monges do Pinheirinho ou no Canudinho de Lages e outros de menor monta. Esta presença multiterritorial e atemporal revela-se como indicadora de um sentido específico que a sua representação trará para os grupos dele seguidores.

A imagem amalgamada depende inclusive da constante memória de todos estes personagens distintos para revelar sua abrangência e força de crença. A disputa em torno da legitimidade das narrativas, com tentativas de desqualificação de um personagem em favor de outro compõem momentos importantes nesta formação. São muitos os elementos constitutivos deste processo.

Destaca-se a troca de personagens em episódios consagrados destas narrativas; as relações entre territórios e personagens, a pertença e até mesmo a veracidade em torno das fotografias do Santo Monge e as diferentes posições morais que muitos dos autores estabelecem para diferenciá-los. São contradições importantes, pois constituem dúvidas recorrentes, que como enigmas, acabam por propor que ao fim destes debates, o personagem resista em alguma fonte primeira. Para os seguidores, uma fonte total, materializada na natureza e encantada na experiência.

6.2 Civilização e diferenças: as negociações de um sistema de vida

Existem características centrais pelas quais se reconhece um sistema civilizatório. Esta imagem é resultante, sobretudo das relações de concorrência ou reciprocidade que os sujeitos estabelecem entre si (ELIAS, 1997). Pensar essas relações não é projetá-las à luz de valores que orientam a idéia civilizatória, conforme a matriz do positivismo. Esta, instaurada no Brasil no século XIX e potencializada com um viés de significado para modernidade ao largo do século XX. Isto resulta em uma uniformidade na construção de lógicas de equilíbrio, estabelecidas pelo grupo que dita o modelo a ser assimilado e a incorporação de uma matriz de progresso apresentada como a única possível, para os envolvidos.

As aspirações de progresso ou configurações de um modo de vida ganham valorizações ou arranjos de recursos diferentes em cada grupo. A depender de como estes

estão dispostos, maior será o grau de verticalidade destas negociações, pressupondo, portanto, lógicas mais intensas de dominação sobre as comunidades mais pobres.

Os campos nos quais estas lógicas são mais perceptíveis são aqueles que articulam uma maior quantidade de recursos nas negociações, como as disputas de espaços onde convergem territórios e símbolos e, funcionários e lideranças, que obedecem a sistemas distintos de representações. Estes sistemas impõem significados diferentes para os recursos possíveis de serem acionados apresentando, dessa maneira diferentes arranjos para estes mesmos recursos, na extensão territorial por onde se formou a crença do Santo Monge.

Consideram-se os arranjos significativos para potencializar relações sociais entre estes sujeitos. Ao ressignificar os sentidos dessas relações garantem a continuidade da crença. Outra possibilidade é a imposição de um destes interlocutores de significados para as mesmas, alterando o equilíbrio na convivência de diferentes concepções de sociabilidade.

No primeiro caso, o espaço de gestão do sagrado é elemento privilegiado para compreender que arranjos foram estes e, no segundo caso, o desaparecimento ou a latência de sua manifestação, é o sinal de relações desiguais na instituição dos códigos de sociabilidade.

A noção de territorialidade adotada no início desta tese, anterior ao trabalho de campo, era uma delimitação que acompanhava de modo esquemático a bibliografia aplicada às narrativas e o seu significado limitava-se a um parâmetro de extensão e abrangência do sistema de crença. Na medida em que o objeto ganhou densidade esta categoria alçou um patamar constitutivo ao sistema como uma variável central. Por um lado, é operativa, para compreender as relações entre materialidade e sentidos que impulsionam o mito, por outro, permite pensar diferentes configurações de disputas de significados de apropriações e lutas entre os diversos sujeitos que aparecem nele.

Na possibilidade de compreender o território como campo de relações e nele situar as posições entre estratégias de alianças e disputas (BOURDIEU, 2005, ELIAS, 1999), a articulação de duas categorias vieram a tona para que, na sua busca, demarcasse a que compreensão de território se poderia chegar para entender a posição e as disputas entre os agentes em torno da tradição do Santo Monge. Gehlen (1991) e Martini (1993) proporcionam, através de seus trabalhos, elementos centrais para compreender a longa formação no sul do Brasil, da relação do homem com a natureza e a modernidade, orientando a noção de classe para uma perspectiva cultural ao apresentar a categoria de caboclo.

Neste trabalho, optou-se por adotar a orientação dos autores acima citados, pois, em perspectivas complementares e sucessivas no dizer do tempo da suas elaborações, demonstram o quanto à representação social de caboclo pode ser positivada como categoria sociológica, para articular identidades, posição de classe, modo de vida e historicidade.

Desta maneira, nesta tese, a delimitação do espaço deixou de ser geográfica, e passou a ser subordinada pelos limites que o objeto sugeria na medida em os seus componentes se constituíam como espaços de relações. Verificar a diferença, por exemplo, entre as fontes e nascentes espalhadas por uma extensão territorial de um município e um roteiro explícito de sete “águas santas” demarcadas neste mesmo território, como no caso de Soledade, no Rio Grande do Sul. Estabelecer as semelhanças entre as chamadas “águas santas”, “pocinhos do Santo Monge”, “fontes santas” para além de sua natureza morfológica. Buscar estes significados, localizar recorrências e lugares para as particularidades permite movimentar-se entre os limites da demarcação geográfica de território para demarcações simbólicas.

O aspecto geográfico dos mesmos nunca saiu de perspectiva. A historicidade da formação territorial do sul do Brasil é objeto recorrente em muitos dos estudos citados. É roteiro de leitura obrigatório para quem pretenda adentrar na constituição de fenômenos que articulam sujeitos e relações que traduzam significados relevantes para explicar parcela da formação social de um grupo de indivíduos. Radicalizando na perspectiva de amadurecimento desta reflexão, se tem a intenção de verificar a constituição e as imagens que se tem do Sul do Brasil ao longo da formação social desta nação.

Um processo de reflexão que desloque o objeto em estudo permite pensar uma das possibilidades de referenciá-lo tanto no que diz respeito a tempo e espaço, quanto à ação social que lhes permite a compreensão. Demarcando este território a partir dos indicadores que constituem evidências para a presença da devoção, como os espaços geográficos, as existências de narrativas, as versões particulares sobre o mito ou seu debate acadêmico, se apresentam duas lógicas de relações entre os sujeitos que operam neste campo. Elas traduzem o lugar da devoção nas disputas em torno de concepções organizadoras da vida neste espaço.

A primeira que aparece neste quadro é caracterização entre seguidores e não seguidores. Os atributos para demonstrar que existe uma diversidade de concepções nestas duas categorias foram refinados. A relação com a devoção ao Santo Monge permite distribuir os seguidores em torno de funções articuladas à reprodução do mito. Incluem-se aqui sujeitos que, sem necessariamente aderirem à crença, sentem-se comprometidos com a manutenção

deste campo e contribuem decisivamente para a sua reprodução. Este é o caso de um conjunto de escritores não acadêmicos, que acabam por elaborar uma ideologia da crença.

Quanto aos não-seguidores, revelam estratégias diversas de relações com ela, a partir de projetos que os posicionem de acordo com interesses específicos. Para fins de sistematização destas relações, apresenta-se uma sistematização que leva a pensá-los hierarquicamente posicionados frente a reprodução ou não da crença.

De um lado, as experiências de relações, que apresentam certo equilíbrio, entre seguidores e não seguidores, com interesses em comum, podem desenvolver projetos que modificam positivamente estas relações. Derivam daí iniciativas que interferem qualitativamente no modelo de desenvolvimento social destas comunidades, promovendo atração de recursos que introduzem lógicas modernas, como o incremento ao turismo, diversidade de valores culturais ou articulação de forças sociais em prol de projetos comunitários.

Por outro lado têm-se campos onde os projetos se desenvolvem fechados em um círculo de disputas pouco ou nada dinâmicas, reproduzindo um sistema clássico de dominação entre os agentes aí dispostos. Estes agentes mediam estas relações a partir de diversas posições hierarquizadas nas instituições que, tornadas comuns neste modelo, consideram as manifestações desta devoção desprovidas de qualquer sentido progressista ou inovador e desencadeiam lógicas de relações em oposição à continuidade da mesma. Sendo a crença considerada manifestação de ignorância ou superstição dos seus seguidores, o tratamento que é dado a ela vai da indiferença, ao enfrentamento com o intuito de extingui-la.

Os interesses, sobretudo políticos, permeiam uma malha diversa de estratégias em relação àqueles que desempenham papéis neste campo, como, por exemplo, eleitos e eleitores. A manifestação aberta de confronto com os espaços consagrados à crença e aos seguidores é rara. No entanto, percebem-se estratégias que corroem gradativamente as possibilidades de reprodução da mesma. Na forma atual que se configura a crença, as relações sociais compartilhadas por seus seguidores seguem lógicas de proximidade onde o cotidiano é elemento central para a manutenção do arranjo que equilibram os mesmos.

Em uma lógica onde se enfrentam negações e reafirmações da crença e das suas narrativas, arranjos entre continuidades e descontinuidades da mesma se apresentam. Percebe-se ora a sua função integradora na concepção civilizatória dos projetos em relação nestes territórios, ora o seu abandono e um possível desaparecimento como resultado de lógicas onde a modernidade é colocada como expressão de uma redenção ilustrada.

Nela, todo o espírito é condicionado em torno de um estereótipo dos grupos que dominam as relações locais e representam estes interesses configurados em planos mais gerais, como a identidade de determinadas elites. Neste caso resta à essência de homem um significado temporal e material, onde toda a crença e valor transcendente que não está chancelado pelas lógicas dos modelos sociais dominantes, não possuindo atributos de resistência para negociar, acabam relegando ao ostracismo social e à individualidade de seus seguidores.

O processo de desgaste leva a um desaparecimento dos vestígios da crença e das práticas que por longo tempo estavam estruturadas na memória coletiva dos grupos a ela fiéis. Neste caso, uma possibilidade ainda existente é o seu recolhimento para a esfera privada, diferente do seu *modus operandi*, que transita entre o público e o privado. Valensi (1994), reporta que a memória social traumatizada recolhe-se à intimidade das práticas domésticas e ao silêncio de uma identidade social calada à força pelo constrangimento.

A análise apresentada assenta-se sobre os atores sociais vinculados a matrizes ideológicas diversas, situando-os muitas vezes em um mesmo lugar institucional. Posicionados por contextos específicos, eles imprimem suas lógicas políticas aos espaços institucionais a partir dos quais tecem suas relações. Neste sentido, imprimem contradições em lógicas de ações que, por partirem de uma mesma instituição, poder-se-ia supor como uniformes. Nos casos analisados, isso é perceptível, quer na esfera da política, quer na esfera da religião, com ênfase neste caso, para o comportamento institucional da Igreja Católica.

Analisando-se a posição dos atores frente à crença, na medida em que produzem suas relações, promovem diferentes graus de visibilidade da mesma. As posições de seguidores e não seguidores variam de acordo com os interesses em questão. Em muitos casos o acreditar ou não na crença e no seu personagem central torna-se uma questão de intimidade, face aos possíveis ganhos que a sua promoção signifique.

As possibilidades e os formatos de exteriorização da crença também variam de acordo com a narrativa histórica predominante no espaço em questão que se revela em discursos de distinção entre os personagens protagonistas destas narrativas. Para muitos dos seguidores, importa realizar os atos de fé ao Santo Monge. Neste caso, a crença aparece como um ato total (MAUSS, 2003), onde a identidade entre os seguidores opera de modo a fazer dela uma comunidade de partilha dos referenciais diretos ou indiretos a ela ligados.

Esta identidade pode ser territorialmente extensa, como no testemunho do Sr. Breno, de Lagoão no Rio Grande do Sul, cuja água santa que fica aos seus cuidados é freqüentada

sistematicamente por moradores das cidades de Foz do Iguaçu no Paraná, Lages em Santa Catarina e Lagoa Vermelha no Rio Grande do Sul. Nota-se que estas duas últimas cidades situam-se no roteiro da crença, havendo nelas os mesmos marcos territoriais que levam estas pessoas á Lagoão.

Ocorre no exemplo acima, uma sobreposição do marco ao personagem, pois, busca-se o poder de uma água santa específica e não somente as promessas da narrativa geral, uma vez que a mesma confere os mesmos poderes para ícones semelhantes nos seus territórios de origem. Neste caso, existem redes diferentes de seguidores, segundo o trânsito das narrativas de cada um destes marcos. Além de se perceber que o parentesco e a vizinhança são um vínculo fundamental, e que permanecem ativos na manutenção do espaço, outros critérios operam para estender o mito e garantir sua reprodução.

O mito atua em diferentes direções com os elementos que o constituem. Atraído pelo poder de cura relatado de uma água santa, o não aderente ao entrar no espaço terá contato com as narrativas em torno do Santo Monge e gradativamente aproxima-se dos outros componentes que constituem o complexo. A direção do ato de fé é da água ao santo, revelando o trajeto de alguém que, atraído pela crença no poder da água santa, possa vir tornar-se um adepto ao poder do Santo Monge.

São muitas as formas de devoção e reconhecimento dos poderes do Santo Monge, todas de alguma maneira partilhadas por uma comunidade de fé. Neste caso, a água santa pode dar lugar a uma erva sagrada, como é o caso da Vassourinha do Santo Monge, do cipó recolhido no cume do Cerro do Botucaraí no Rio Grande do Sul ou no Morro do Taió em Santa Catarina, ou, qualquer erva nascida em solo sagrado, reconhecido como lugar de pouso do Santo Monge.

Há lugares onde todos estes elementos convergem e por conseqüência, maior ou mais versátil é seu poder de atração. No espaço da água santa do Lagoão encontram-se todos os elementos ativos, formando um espaço total da crença. A fonte nunca seca, pois foi aberta pelo Santo Monge, o matinho é sagrado porque serviu de pouso para o mesmo, também está presente, o ritual de recompor o cedro e a cruz que sempre existiram e, são constantemente renovados na tradição de manter o lugar. Configura-se desta forma, um espaço total da crença.

Nos complexos do Botucaraí, na cidade de Candelária, e do Cerro do Campestre, em Santa Maria no Rio Grande do Sul, os agentes coletivos que atuam são a Igreja Católica e o poder público municipal. No caso específico do Cerro do Botucaraí, destacam-se além da representação do poder público estadual, face ao demorado processo de transformação do

local em área de proteção ambiental, grupos organizados ou não que monopolizam a discussão ambiental.

Em Candelária, um evento importante é a grande romaria da sexta-feira santa, que agrega, de 2000 a 4000 mil pessoas, cuja variação depende de diversos fatores, sendo o clima um dos mais determinantes. Este evento em si é objeto para trabalhos posteriores uma vez que, as principais lacunas na reprodução de sua memória, situam-se no séc. XIX. Uma das versões correntes é que o Monge João Maria D'Agostini ali chegou e encontrou um circuito de fé já estabelecido para propagar as suas mensagens, não sendo ele, portanto, o instaurador do ato de subir o Cerro em função de pagar uma promessa.

O rito de subida ao cerro, de acordo com narrativas, ocorria como prática de penitência instituída aos índios convertidos pelos jesuítas, quando da existência de uma redução naquela localidade. Partindo desta possibilidade, supõem-se os moradores dos povoados próximos, também cumprissem este ritual. Após a destruição da mesma, este continuaria a ser exercido pelos escravos ou negros e índios libertos ou fugidos, como sugere Fachel (1995). Quando o Monge aí chega, entre 1846 e 1848, torna-se o elemento que irá alterar significativamente este circuito.

Os depoimentos do Padre Tonico, pároco de Candelária e do Pe. Alfredo Lenz, seu antecessor, coincidem ao apontar este último, estimulado por outro agente religioso, o Pe. Marcelino Sivinski, atento ao amplo leque de devoções populares na região, como o padre que retomará sistematicamente a ida ao Cerro do Botucaraí ou ao Santo Cerro no dizer dos devotos, lembrando em seu depoimento o ano aproximado de 1972, quando lá pisou pela primeira vez.

O discurso dos agentes religiosos, entre eles um diácono, mantém a distância reverente à crença no Santo Monge. Negociando segundo as conveniências do calendário litúrgico, as intenções da prefeitura e dos grupos ambientalistas, a Igreja tem obtido sucesso na prática da celebração do Senhor Morto.

No dizer destes agentes, garante-se desta forma, a dimensão litúrgica e eclesial a um ritual que, na percepção dos mesmos, carecia desta dimensão. Sem desqualificar o ritual como um ato de fé, quando inquiridos sobre a onipresença do Santo Monge nas intenções dos fiéis que pagam suas promessas manifestam o reconhecimento desta devoção, mas não a legitimação, e neste caso o discurso assume um tom de distanciamento.

A procissão da imagem do Senhor Morto e a celebração ao pé do Cerro, concorrem com o imaginário de devoção que leva os fiéis a pagarem promessa ao Santo Monge, subindo os 596 metros de trilhas íngremes, trazendo do cume as ervas que, se colhidas cedo, poderão ser bentas na celebração.

A luta em torno da legitimação acontece também nos rituais da bênção da água. O recolhimento da água na fonte é ato ininterrupto por todo o ano, embora sofrendo grande dispersão. A Igreja não desconsidera o ato da recolhida de água pelos fiéis, mas impõe na celebração oficial a bênção da água, que remonta ao discurso fundante do catolicismo, o batismo de Jesus no Jordão por João Batista.

O poder público incorporou à gestão do espaço a possibilidade de ter um evento religioso como fator de atração turística. Do gerenciamento do evento surgem tensões decorrentes das diversas posições que os agentes defendem nas negociações.

A prefeitura local incorporou tardiamente a dimensão religiosa para a concepção dos projetos capitaneados pela esfera pública, pois os projetos anteriores caracterizavam intervenções modernas e desprovidas da relação com a romaria. A recorrente possibilidade de lá instalar uma escadaria até o cume para facilitar a subida dos romeiros e proteger o meio no entorno da trilha era visto como um empreendimento para o turismo local até bem pouco tempo.

A possibilidade de pensar na substituição da trilha por uma escadaria, incorporando na sua justificativa, a intenção da promessa do romeiro, denota um olhar particular para o ato de fé que é a promessa de subir o Cerro. Mais conforto e segurança para os fiéis são estratégias modernas de agências seculares ou não, como a prefeitura ou a Igreja Católica, que pretendem dar um significado ao sacrifício que será reinterpretado de forma diversa pelos peregrinos.

O caso do Sr. José, benzedor e devoto do Santo Monge em Candelária, é exemplar para pensar estas substituições. Com orgulho relata em sua biografia o feito de haver subido o íngreme cerro tocando o seu violão, quando mais moço. Uma das promessas registradas durante a pesquisa é a de uma mãe que, pela terceira vez consecutiva, levava ao colo o seu filho de três anos, a pagar uma promessa que, segundo a sua informação, em uma das paradas de descanso, ainda lhe esperavam mais dois anos de romaria para completar a graça alcançada pela intercessão do Santo Monge.

A capela no início da trilha, outro destes empreendimentos, também posiciona de maneira diferente dos grupos envolvidos com a sua manutenção. Para se ter a noção destas

diferenças de olhares, a fala de um dos agentes religiosos entrevistados deixa transparecer a expectativa um pouco frustrada de seus empenhos:

> Isso é para ver como aqui os nossos governos não dão valor. Aquilo seria como.... agora tá abandonada. Quando cheguei lá tinha uma capelinha de madeira. O altar, acho que foram os bugres que fizeram, mas já estava pintada, lambuza de verde, não deixaram o altar original, esculpido em madeira, acho que foi os bugres que esculpiram né. Tá lá ainda, só que lambuzado com uma tinta por cima. Eu fiz uma capelinha nova lá, só que até hoje não pintaram. Está lá... (Entrevista de agente religioso em Candelária-RS).

A iminência de ter na área do cerro o decreto que o transformará em área de proteção ambiental é uma das incógnitas que a gestão destes espaços aponta. Pelo empenho relativo com que o poder público e as demais instituições civis e eclesiais se envolvem com o evento da Romaria, supõe-se que esta será garantida no decurso deste processo de regulação. É nesta discussão que aparecem determinadas concepções ecológicas que beiram uma posição fundamentalista em relação às manifestações da crença.

Há posições entre os ecologistas ouvidos que o melhor seria interromper esta tradição, uma vez que assim a natureza estaria mais protegida de um turbilhão de pessoas que, levadas por um sentimento para eles obscuro, promovem a cada ano uma verdadeira erosão ambiental.

A possibilidade da interposição de barreiras efetivas ou simbólicas que impeçam um fluxo permanente de romeiros em busca da água e da graça ao subir solitariamente o cerro no decorrer do ano, não está descartada, como foi o caso da Pedra Santa no Cerro do Araçoiaba em Sorocaba, São Paulo.

Ali, os escritos que se referem a este espaço sagrado e os seus conseqüentes atos de fé procedidos surgem muito próximos ao desaparecimento de João Maria D'Agostini. Em 1876 registra-se como crônica uma missa no local (O IPANEMA, 1876) reproduzido no livro de Gaspar (GASPAR, 1954).

Frioli (CAMPOS SOBRINHO E FRIOLI, 1999), em seu livro sobre João de Camargo, reafirma o papel da Pedra Santa no contexto católico e de devoção popular. Os escritos de Luis de Almeida entre os anos 40 e 60 dão conta desta tradição, em que pese o autor modificar o trato com o personagem de João Maria D'Agostini neste período. Gaspar (1954) reúne os indícios deste longo período de reverência e devoção.

A gestão pública da Fazenda Ipanema, que desde os anos 70 é palco das disputas internas na alçada do governo federal e das concepções ambientalistas e patrimoniais aí expressas, trouxe para a devoção na Pedra Santa um abrandamento que beira ao esquecimento.

Formalmente o complexo aparece no roteiro da área de proteção ambiental do hoje Parque Florestal da Usina Ipanema e bem como uma de suas trilhas à Pedra Santa, ou até o seu contorno para chegar ao espaço do Monge. Moisés, guia do parque, revela que a dificuldade de acesso leva os visitantes até o alto da pedra e à Cruz de Vanhaghen onde a narrativa é outra. Ao visitante poderá passar despercebido que, ali mesmo, ao lado da Cruz, o Santo Monge bradava aos operários da usina as suas pregações, "rosnando como um bugio" no dizer secularizado dos operários, como faz crer os textos desta narrativa demonstrados em Fachel (1995).

O acesso ao parque, regulado pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente é pago, assim como os guias para percorrer as trilhas, o que garante a política de preservação. Além da barreira simbólica da gestão secular de um espaço de múltiplas referências históricas e turísticas, não ligadas diretamente à narrativa da Pedra Santa, o cercamento institucional e as tarifas turísticas e preservacionistas para se ter o acesso ao parque interrompem o fluxo de devoção e desencadeiam o gradativo abandono da tradição neste espaço.

O complexo do Parque do Monge, na cidade da Lapa, no Paraná, que incluí as narrativas da Cruz do Santo Monge na cidade de Mafra em Santa Catarina, é exemplo de uma ação adequada frente aos interesses entre o fluxo de romeiros e a iniciativa pública de garantir estrutura a um espaço de atração turística, neste caso inserindo-o no circuito do turismo religioso no sul do Brasil.

A infra-esturura do parque serve tanto aos romeiros quanto aos turistas e o destino dos ex-votos é encarada como tarefa administrativa e não sagrada, mas, no dizer de um dos zeladores, nem por isso menos respeitada. A Igreja Católica no complexo do Parque do Monge, não possui qualquer relação de gestão com este espaço, diferente do que ocorre no Rio Grande do Sul, nas cidades de Candelária e Santa Maria.

Esta política de incorporação do turismo à da prática religiosa no local preservou de maneira positiva os ícones da devoção, como se vê na comparação entre a fotografia de Claro Jansson tirada nos anos 40 do parque, com as que hoje são retratadas pelos turistas e romeiros. Subordinada à política municipal, a gestão do parque não passa incólume pelos entrevistados no município que zelam pela imagem do Monge. Sempre há uma opinião do que deveria melhorar e do que falta para que aquele espaço fosse mais respeitado, na concepção dos romeiros, como um espaço religioso.

Aramis Gorninski (1980) é claro quanto ao seu temor do pouco investimento ali veiculado, se comparado aos direcionados para a promoção do tropeirismo e à memória da

Revolução Federalista, duas fortes políticas de estímulo ao turismo no município. Outro fator é a pressão imobiliária sobre a área no entorno do parque. Estes são aspectos que o poder público gerencia, invariavelmente sob pressão, de acordo com o fluxo dos interesses estabelecidos pelas representações dos grupos particulares.

Está por se fazer ainda um roteiro mais apurado na forma de estudos de casos, a respeito das dinâmicas perceptíveis no entorno destas narrativas nas cidades onde existam marcos territoriais significativos desta tradição. O aproveitamento do fluxo de devoção em torno da atração turística se vista isoladamente de cidade em cidade, sugere pouca intervenção face a estes locais. Quando somadas, ganham relevância de lógicas que impulsionam dinâmicas locais de incremento ao turismo e, em alguns casos, à própria religião católica que, neste caso, de modo geral assume a postura de mitigar o culto ao Santo Monge por seus ícones oficiais. A tradição cumpre uma função moderna na medida em que agrega possibilidades de atração organizada de segmentos populacionais que impulsionam fluxos econômicos e culturais nestes municípios.

O discurso religioso oficial que sugere incorporação à institucionalidade eclesial da tradição é também outro aspecto a ser abordado. Pesquisadores com trabalhos em curso[52] vêm demonstrando como o discurso institucionalizado, como é o caso da Comissão Pastoral da Terra em Santa Catarina, incorpora os elementos dessa tradição no processo de elaboração da sua representatividade popular de pastoral social.

A adoção pela Comissão Pastoral da Terra deste estado, da cruz de cedro como seu símbolo, ao final da década de 80, é uma referência clara da aproximação com a força iconográfica desta tradição. Quanto a explicitá-la, fica por conta da maior ou menor aproximação do agente eclesial ou do núcleo de agentes da Comissão Pastoral da Terra. Esta identidade pode ser relacionada à Guerra do Contestado, na forma nominada de *A Cruz do Contestado,* sem fazer referência à narrativa religiosa que ela representa, para além do próprio conflito.

No Rio Grande do Sul registram-se pontualmente iniciativas neste sentido, apostando-se muito mais na força simbólica do Cacique Sepé Tiaraju para um processo que guarda formatos semelhantes na sua estruturação. Em Candelária e Santa Maria, a Igreja Católica ocupa um espaço de relevância nas relações que reproduzem, com especificidades, o mito e a crença. Dada a força da tradição e derivada dela o *habitus* de seus seguidores a Igreja Católica

---

[52] Como é o caso de Tânia Weller, antropóloga em Santa Catarina que tem se dedicado em seu trabalho de doutoramento a uma extensa e cuidadosa etnografia da devoção, com quem tenho mantido contato.

segue negociando, apesar de secundarizar a devoção ao Santo Monge nas suas proposições de consagração destes dois espaços de afluência dos peregrinos.

Neste caso, não se percebe uma intenção explicita de controlar a crença, longe até das disputas institucionalizadas relatadas por Steil (1996), em torno da gestão do Santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia. Antes disso, nota-se que, a depender da bagagem cultural e do grau de ortodoxia do agente pastoral que polariza tal relação, a figura do mito é mais explicitada ou mais mitigada.

Em Santa Maria, junto ao Cerro do Campestre, a devoção à Santo Antão marca na sua origem a presença e a narrativa da ação de João Maria D'Agostini, o mito por sua vez, é menos difundido que a devoção ao Santo por ele instaurado. Estabelece assim, uma fronteira entre as duas devoções, o que facilita o trabalho dos agentes religiosos, que se vêem livre de lidar com uma representação que está fora dos cânones eclesiais, embora imposto pelo cânone popular.

De todos os complexos acima citados, em Santa Maria, no Rio Grande do Sul, é onde a Igreja mais institucionalizou o processo de culto e organizou a capitalização dos recursos naturais instituídos pela devoção ao Santo Monge. A subida ao cerro é uma atividade hoje oficial no calendário da paróquia à qual a Capela de Santo Antão está vinculada. Se antes ela era feita em primeiro lugar como preparação à festa de Santo Antão, de onde a imagem era trazida da ermida para a capela maior com antecedência de quase um mês, o seu dia era a culminância da festa e contava com a romaria final, para devolver a imagem ao seu lugar de origem.

A celebração do dia 17 de janeiro ou do domingo mais próximo da data, hoje é parte de um ciclo de manifestações religiosas mais amplas. A imagem, descida em um domingo anterior, como parte de uma celebração quase familiar dos moradores do entorno dá início a um ciclo que se estenderá até a Páscoa.

Em janeiro, com a imagem do Santo Antão morro acima, os fiéis celebram a devoção junto às cruzes que marcam o antigo ritual consagrado por João Maria D'Agostini. Na sexta-feira santa, ao empreenderem a encenação da via sacra neste mesmo percurso os moradores dão centralidade à memória e ao martírio de Jesus Cristo.

O ato religioso torna-se também um ato cultural, integrando um circuito de encenações de vias-sacras muito popular na região centro-serra do estado. Estender o envolvimento religioso da comunidade até a Páscoa redimensiona a festividade do santo. Anteriormente, o

mesmo reinava isolado na atenção e na devoção de seus fiéis, e com ele, as narrativas em torno da origem de sua devoção estavam em primeiro plano.

A força da tradição é percebida na estrutura da festa. A preparação da distribuição de centenas de garrafinhas com água da fonte, a oferta da carne que será vendida na festa, o costume do benzimento nas vestes do santo, nas ervas do cerro, nas cruzes da via sacra para a Igreja, e do Monge para parte dos peregrinos, são sinais vivos de uma relação de disputas em torno de significados que transitam, ora nos marcos interpretativos da devoção popular, ora nos marcos doutrinários da Igreja. Por enquanto, o Monge continua manifesto entre os atos de fé de parte dos fiéis, que tocam nas vestes do santo porque João Maria assim recomendara quando lá estivera.

Quando investigada nos detalhes a relação entre a crença e a Igreja nestes complexos traduz a forma de como a Igreja mediou sua presença e comportamento frente ao catolicismo popular em um período histórico considerável e das suas particularidades no sul do Brasil. Têm-se os elementos suficientes por ora para afirmar que, no sul, este catolicismo foi pouco compreendido pelos agentes religiosos. Em parte, dada a concepção doutrinária forjada nos seminários de origem de boa parte deste clero até períodos mais recentes.

No início da evangelização, até meados do século XVIII, a maioria dos agentes eram missionários europeus. No sul, sua maioria era de italianos. No período moderno, em especial no século XX, um *ethos* específico desta concepção cultural e religiosa de mundo continuou orientando a formação sacerdotal dos candidatos. Muitos destes novos padres, depois de talvez enfrentarem alguma crise vocacional ou pessoal para sentirem-se como padres brasileiros, oficiam um catolicismo também nativo. É desta estirpe de agentes religiosos que brotam iniciativas significativas de diálogo com a tradição aqui estudada e que configuram os formatos acima apresentados.

No campo das narrativas, há a demarcação da formas de sua consolidação, que vão se sobrepondo em um devir histórico, com efeitos determinantes para a concepção total da figura do Santo Monge, principalmente no que tange a sua onipresença e a ampliação de seus poderes. O que nas narrativas particulares poderia ser observado como característica pessoal de um ou outro andarilho converge para a constituição das possibilidades de poder e de graça que o Santo Monge permite.

Se João Maria D'Agostini e João Maria de Jesus eram sujeitos isolados, pouco dados à multidão, essa é uma característica do Santo Monge. Do primeiro ele empresta o poder de

abrir as fontes santas e tornar a água elemento de cura, a sabedoria para as receitas com chás, a capacidade de transpor obstáculos e andar sobre as águas.

Do segundo, o poder da profecia e a sabedoria para anunciar o tempo apocalíptico, a justa posição em favor daqueles que se rebelavam contra a tirania do poder central, a onipresença e a fugacidade dos poucos vestígios de suas peregrinações, a origem além mar e a incorporação das estranhas e mágicas raízes do cristianismo primitivo como a sua terra de origem e, sobretudo a produção da fala que os distingue do temporal, ambíguo e trágico José Maria, liderança inconteste no início da Guerra do Contestado.

6.3 Religião, natureza e cultura: o patrimônio de uma identidade

O campo de relações estruturado em torno do Santo Monge está configurado de modo a produzir compreensões diversas quanto ao papel da religião nas relações destas comunidades, que suscitam lógicas de maior aproximação ou isolamento entre os atores aí situados. Por outro lado, desencadeia de maneira reflexiva, a possibilidade de se pensar outra configuração para o sistema que permita ressaltar comportamentos sociais cuja representação aqui elaborada nos remete à várias das tensões inerentes ao processos de modernização neste território.

A categoria subjacente que permite a inteligibilidade das relações neste sistema é *o habitus*, pois, de acordo com Elias (1999), é possível concebê-la como uma categoria acionada como recurso de interpretação de relações sociais. Revela as formações históricas, culturais e subjetivas de um grupo social. Além disso, postular nesta tese uma identidade religiosa como no caso dos seguidores do Santo Monge responde a questão sobre a permanência e a constante reestruturação deste sistema, uma vez que, como religião, contribui para racionalizá-la os recursos que estruturam o cotidiano dos seguidores e na construção de valores. Permite uma compreensão específica do ambiente e das relações aí empreendidas por parte dos mesmos.

Demonstra-se então, que neste tempo de formação e continuidade da crença, este sistema religioso contribui significativamente para gerar e acionar valores como atributos que estabelecem reconhecimento de identidade e lugar de poder àqueles que nele se inserem. Sob esta ótica, os seguidores reorganizam seu ambiente situando-se em fronteiras de decisões

sobre o devir do mesmo, como no caso das lógicas de intervenção e conservação disputadas por diversas compreensões dos grupos que aí interagem.

Operam com resgate de tradições culturais e daí acionam possibilidades de eventos que reinterpretam e atualizam a tradição, colocando-a como um código moderno e ao alcance de novas possibilidades de grupos e indivíduos que a ela se filiem. O seu caráter sagrado possibilita um diálogo com outros sistemas religiosos, permitindo novos sincretismos ou nuances sincréticos em sistemas tradicionais como os cultos afro-brasileiros ou o xamanismo caingangue.

A visibilidade destas lógicas permite articular um conjunto de relações que dá uma estabilidade à crença pela sua capacidade de ressignificações. Foram diversos os conflitos nos quais a crença no Santo Monge aparece em diferentes graus de visibilidades e somente em alguns, o discurso dominante da época coloca a crença como motivo central do mesmo. O caso da Guerra do Contestado é exemplar neste aspecto. Quando é tratada na forma de relato histórico ou relato de campanha militar, a crença muitas vezes ocupa uma dimensão contrária do significado que lhe conferiria importância no evento.

A crença, na maioria das vezes, é tratada nestes escritos como questão secundária ou subordinada ao contexto mais amplo, fruto de um horizonte de pobreza material e moral, no qual, na concepção de quem promoveu a repressão, seria impossível pensar este ambiente como parte de um mundo civilizado. Dessa forma, o progresso apropriado como concepções de quem domina, acabou imposto com um alto grau de violência. Para estes escritos na forma de relatos, religião e esclarecimento são pólos de um deslocamento pré-concebido e necessário. Não há a possibilidade de pensar aí a religião como promotora de um contexto de relações sociais.

A Guerra do Contestado produz um efeito específico para a crença. A fuga dos agricultores dos redutos para as mais diversas direções do sertão em função do longo tempo pós-conflito que prolongou a perseguição aos adeptos resultou em um efeito contíguo que fora a expansão do território da crença. Faltam trabalhos específicos, que possam somar aos poucos já realizados, a fim de proporcionarem uma visão de conjunto a respeito da reconstrução da vida dos adeptos em outras regiões fora do alcance repressivo.

O folclorista Vicente Telles em sua entrevista comentou que o estudo deste período trará novas abordagens para configurar o modo de vida das comunidades caboclas por toda a parte do oeste da região sul. As trajetórias de fuga constituíram-se também em trajetórias de

expansão da crença e a religião um recurso estruturante de uma tênue continuidade de sentido para recomeçar um tempo de estabilidade depois da violência da luta e da fuga.

Pereira e Wagner (1981) no seu trabalho sobre o conflito em Lagoão no RS em 1938 levantam a hipótese da crença se propagar ali a partir de assentamentos de adeptos em fuga da região do Contestado. Por ora, faltam elementos conclusivos para tais afirmações.

Questionada sobre tal possibilidade, uma das entrevistadas, historiadora e residente no município não descarta a hipótese, mas conhece a região o suficiente para defender a formação do município por famílias que lá se estabeleceram em um período anterior à Guerra do Contestado. A crença, então, seria mais resultado do convívio da população com as narrativas do Santo Monge que ali existiam.

De qualquer forma a hipótese merece atenção para aprofundamentos futuros quanto aos modos pelos quais as narrativas lá tiveram a força de reunir os adeptos em torno da devoção que ficou conhecida como a religião dos Monges Barbudos.

A religião, na forma aqui concebida, seja no veio dos conflitos ou na estabilidade da vida das comunidades, fez-se depositária e portadora de significados e valores que com o tempo mostraram-se centrais nos temas modernos a respeito da gestão da vida no espaço local. As mensagens propagadas como os conselhos do Santo Monge estabelecem para os adeptos condutas de relações com a natureza que constituem um senso a respeito dos limites que o progresso impõe à sua religião e ao seu modo de vida. Emana daí lógicas que configuram sua relação com o espaço e com os seus próximos.

O tempo, marcado como um referencial, resgatado na expressão “No tempo do santo Monge...” falado de Santa Maria à Sorocaba, guarda a chave para adentrar nesta gama de valores dos quais se derivam as mais variadas condutas sociais orientadas face ao outro.

Um dos depoimentos mais antigos neste trabalho revela a força da internalização da crença. Ao final da década de 80, no contexto de narrativas a respeito do Conflito dos Monges Barbudos, em uma festa religiosa na Capela da Bela Vista, em Lagoão, Rio Grande do Sul, um senhor adepto à crença, relatava as razões pelas quais acreditava no Santo Monge. No meio de sua fala, justificou que o seu modo de cruzar as pernas quando sentado ao chão seguia conselho do santo, para mostrar educação com as pessoas a sua volta e também porque uma das pernas, em específico, deveria ficar com o contato maior com a terra.

Constituem-se assim, as formas de relação dos adeptos para com o meio. A religião organiza um sentido particular para o viver e para a compreensão da natureza. Orienta limites

e possibilidades. Confirma condutas que chegam ao patamar de certezas a serem difundidas e se for o caso, defendidas.

Sem abstrair a gama de interesses que resultaram na Guerra do Contestado, foi na religião que os grupos caboclos encontraram o seu formato de organização. Na ressignificação das narrativas, novamente a religião mobiliza os novos atores. Cria fronteiras, motiva expressões artísticas, intervenções culturais ou territoriais e, na lógica do processo civilizatório estabelece no sul do Brasil, interlocuções com grupos sociais não conhecedores da crença propondo novas possibilidades de adesão ou manutenção de seus marcos.

Diferente dos seus personagens pregadores, a manifestação religiosa na crença não é de pregação, portanto a conversão a ela não passa por uma catequese clássica. Esta característica ficou vinculada as narrativas a respeito dos personagens reconhecidos como mediadores do Santo Monge ou a ele próprio. A adesão é marcada por um grau de envolvimento com os procedimentos pessoais face à devoção como o reconhecimento dos poderes dos chás e das águas, das orações e dos lugares de adoração. Um ritual sistemático de forma predominante no espaço doméstico, com um formato religioso tradicionalmente católico, renova o compromisso entre o santo e seus fiéis. A posse do Cajado do Santo Monge e os formatos organizados pela família para a sua visitação e culto é um exemplo disso.

As peregrinações têm seu significado específico no sistema. A ida aos pousos consagrados do Santo Monge cumpre, a exemplo dos estudos de Steil a respeito de peregrinações, um percurso mediado por planos diversos. Ao fazer o roteiro específico e geograficamente delimitado que leva o peregrino ao santuário, o mesmo marca também um tempo em sua vida, afirma um propósito consigo mesmo e com seus pares e, sobretudo, reforça como uma confirmação, o ato de devoção que o leva àquele sacrifício.

Como ritual a ser exercido pelos membros, a peregrinação permanece como desejo por muitos dos seguidores. É o caso do Sr. Portela, morador de Soledade, no Rio Grande do Sul, que ouvira falar no Cerro do Botucaraí através das pessoas que visitavam a “sua” água santa, sabendo então que “ficava para as bandas de Candelária”. Com a “permissão de Deus”, dizia ela, um dia ainda haveria de conhecer.

O trânsito entre os diversos lugares que marcam os territórios da crença cumpre um papel central para a sua reprodução, e também a conservação destes espaços e as trocas internas e externas à comunidade de crentes. Em um primeiro plano este trânsito tem uma abrangência local, comunitária. Na medida em que a crença ganha difusão, este círculo pode aumentar nos mais variados âmbitos.

Os lugares tornam-se referências multi-religiosas, a partir dos adeptos que articularam a crença sincreticamente ou que a constituíram no interior de suas tradições, como a maioria dos católicos que crêem no Santo Monge. O seguidor que cuida dos pousos e das águas o faz de modo rotineiro, com um tempo de conversa, com chimarrão ou outra oferta para saber mais a respeito do visitante. Este é o espaço pelo qual as informações circulam, o ciclo da crença se amplia e as trocas se estabelecem. É um tempo curto como evento, mas de significado, porque é permanente e circular. É um dos circuitos de romaria.

A circulação quer no tempo, quer no espaço, pode ser medida pelo grau de popularidade a que chegam os "santinhos", réplicas das fotografias do Santo Monge. Para além da polêmica já detalhada anteriormente, que as tornaram funcionais ao mito, o imediato reconhecimento que sucede à apresentação das mesmas para boa parte da população que vive nestes circuitos da crença, revela a sua função.

Dos altares às carteiras dos devotos, a fotografia do Santo Monge se faz presente neste circuito. Como contou o professor Fachel, não havia rodoviária onde chegasse que, apresentando uma réplica da foto para alguém que procedesse de "algum interior", logo ficava sabendo as direções a tomar e a quem procurar para conversar sobre o santo. A ausência deste ícone no território da fazenda Ipanema é tão reveladora do esvaziamento da crença, quanto a sua presença ao lado de Nossa Senhora Aparecida, São Jorge ou São Benedito, nas bancas de lembranças e artesanatos no Parque do Monge na Lapa.

É por meio deste circuito que se reforçam alguns dos significados e valores que ganham, a depender da circunstância e propósito, um sentido secularizado e até desencantado, mas que se afirma ao acionar o contexto de onde emanam.

A tese de Gehlen (1991), reconstitui o *Faxinal* como representação de um espaço de território, de relações e de uma lógica produtiva específica no mundo da agricultura no sul do Brasil. Revelam uma estratégia bem sucedida de manutenção da terra e demais patrimônios, bem como a reprodução de relações sociais com algum grau de autonomia face à expropriação e concentração desses recursos, derivadas do capitalismo nas relações deste mundo. Uma multiplicidade de estratégias criadas pelos agricultores para se relacionar com códigos alheios à tradição medida reorientavam suas práticas e revelavam um sentido específico de modernidade que dali emanava.

Media-se isto pelo grau de sucesso com que lógicas de parentesco, manejos da natureza e cálculos para comércio, demonstrados também pelo trabalho de Woortmann, (1995) em especial ao sentido de parentesco, concorriam em favor da unidade da terra e da

extração dos recursos necessários para a manutenção do núcleo familiar. Fazia-se notar também, a existência de um cálculo futuro de reprodução que impediam um desequilíbrio significativo no patrimônio material e nos recursos naturais da propriedade, mesmo à custa de juízos de valores externos ao grupo quanto aos seus procedimentos.

Os *Faxinais*, como unidades de afirmação de um grupo de agricultores que empreenderam dinâmicas específicas do desenvolvimento econômico e social no território aqui estudado, constituem-se em um "lócus" a partir do qual se formam as representações que articulam este modo de vida a este sistema religioso.

Adentrando-se nas propriedades a fim de acessar os variados locais de devoção mantidos por estes proprietários, ou nos espaços públicos para onde acorrem os adeptos, como o Parque do Monge, os cerros e suas romarias, percebe-se o vínculo dessas representações com outros significados destes territórios apresentados por Gehlen. A romaria é um empreendimento familiar, a obrigação do zelo aos marcos do Santo Monge é uma herança tão importante quanto o patrimônio, a compreensão dos sinais da natureza e das profecias um saber que demarca autoridade e legitima o seguidor.

Converter-se à crença do Monge é parte de um processo de legitimação e integração de um forasteiro à comunidade. No circuito do compromisso matrimonial e a conseqüente herança da propriedade ocorre a conversão à crença. Como "seria natural" segundo relato, o futuro seguidor, passa a ser responsável pelas obrigações que a existência de um pouso do Santo Monge naquela propriedade lhe propunha. Como o mesmo disse, foi atendendo gente que passou a acreditar no Monge.

Estabelecer limites ao processo de produção de maneira a evitar o desgaste da terra e a exaustão dos recursos naturais, permitindo-lhe um tempo adequado de revigoramento com práticas de rotação de cultura ou repouso ganham legitimidade pelas recomendações do antigo andarilho. O fluxo de peregrinos, poucos na singularidade de uma visita, mas permanente no ciclo de tempo da propriedade pode legitimar buscas por recursos para pequenas melhorias.

Empreender uma representação no território na qual o bom cuidado e boa impressão do local para o visitante alçam o agente, em suas relações, para além dos vínculos de parentesco ou das demandas cotidianas da propriedade. É tarefa a ser perseguida. Ressalta compromissos e contrapartidas derivados do que é para si e para o visitante a vocação pública de um espaço privado.

Para além dos espaços privados, outras relações de ordenamento espacial e pactos em torno da gestão comum de espaços públicos e relacionamentos institucionais emergem no entorno deste sistema. Crônicas jornalísticas em diversos municípios, mas, sobretudo das pesquisas realizadas em Candelária e Mafra permitem observar que das negociações em torno da forma da gestão destes espaços e dos processos de aproximações analisadas anteriormente, resultam ganhos para o conjunto da comunidade.

Erguem-se capelas ao lado dos marcos já consagrados pelas peregrinações. Garante-se visibilidade com uma relativa infra-estrutura nestes espaços para receber romeiros e visitantes e com monumentos e placas explicativas referentes à devoção, mesmo que, na linguagem ali inscrita, estas obras demarquem um distanciamento definido da tradição, quando, como em alguns destes lugares, as explicações iniciam-se por: "Reza a lenda que....". O legado do Monge, neste caso, é transformado em um vestígio ou narrativa fantástica, à revelia de evidências históricas ou dos resgates das narrativas locais.

Organizam-se associações civis para dar conta do gerenciamento do patrimônio e da promoção de inúmeras iniciativas que têm como centro a instauração de uma tradição cultural. O caso do Museu do Contestado no município do Iraní é significativo para discutir esta possibilidade. Constituído territorialmente no entorno do local onde haveria sido travada a primeira batalha que desencadeou a Guerra do Contestado, com as mortes do Monge José Maria e do Capitão João Gualberto, ganha um sentido histórico específico, uma vez que, como um museu a céu aberto, o visitante ouve as narrativas situando-se no próprio espaço a que elas se referem.

Para o turista informado sobre os aspectos gerais da Guerra, informação e emoções se alternam nas trilhas do parque. Sentimentos se alternam como no caso de se caminhar por ali ao lado do folclorista Vicente Telles, que muitas vezes faz de guia aos grupos de visitantes. Ao se escutar as narrativas passeando por entre os capões de mato do que teria sido o campo da batalha, imagina-se as refregas entre militares e caboclos em meio ao matagal. Plantas e pedras, por alguns segundo, emanam ecos de um tempo do qual, muitos se calaram.

A disposição do parque auxilia muito para isso. A seqüência dos ambientes como o palco em forma da Coroa da Monarquia à beira do lago tendo as arquibancadas na margem oposta, o projeto da réplica do Quadro Santo de Taquaruçu e os limites demarcados por totens correspondentes aos elementos da natureza que regem a vida, água, fogo, vento e terra proporcionam ao visitante um sistema completo e modernizante das representações históricas.

O contraste da infra-estrutura do pequeno museu com paredes de taquara à beira da estrada, ao lado do cemitério das vítimas da batalha, soldados e caboclos enterrados no mesmo chão frente à magnitude do evento provoca, por si, um deslocamento ao visitante. Ali está posta outra concepção de museu. A maquete do que virá a ser um dia o Museu Aberto do Contestado revela uma dinâmica que estas narrativas empreendem no tempo, o discurso histórico mescla-se com uma perspectiva religiosa, esotérica, propiciando um imaginário adequado às possibilidades de múltiplas interpretações para um público diverso.

Todos os ícones já levantados no parque sugerem uma leitura completa. O monumento da Guerra, ao lado da rodovia propõe ao viajante um tempo que de início sugere apenas uma parada. Partindo dele, mesmo que este viajante não esteja avisado com anterioridade, descortina-se uma seqüência de descobertas singulares e associadas que o colocam dentro do Parque. Um marco leva ao outro. Do monumento ao museu; do museu ao cemitério; do cemitério ao anfiteatro e dele ao campo de batalha. No final do passeio, como é próprio de todo museu, *souvenirs*, cartões e livros, cd's e outras mídias oferecem aos visitantes os subsídios necessários para ordenar o mar de surpresas que a estrada, à "sua beira" lhe revelou.

O corpo de dança vinculado ao empreendimento é um elemento de divulgação e uma expressão das diversas possibilidades que um formato de reinvenção da narrativa propicia face à necessidade de sua tradução para os códigos da modernidade. Os signos da cultura cabocla lá estão e da memória da guerra também. A dança do facão, a corte às líderes femininas dos redutos, o som da sanfona a imitar o último suspiro dos mortos no campo de batalha, os chapéus de palha com as fitas brancas e verdes que veneravam o Monge João Maria e as bandeiras do divino compõem um quadro que informam à platéia sobre os componentes daquela narrativa. Conduzem o imaginário da platéia ao campo da pertença a uma identidade. , pelo peso simbólico com que as danças se alternam e as narrativas que cada uma delas porta.

De um fenômeno total como a Guerra do Contestado à melancolia do recolhimento do espaço do João Maria D'Agostini na Usina Ipanema em Sorocaba, a narrativa constitui os seus marcos culturais segundo as suas épocas, atendendo aos códigos de expressões do meio de onde emergem e aos embates em torno das distintas concepções dominantes a respeito da religião. O peso que possui a obra de Francisco Gaspar, *O Monge do Ipanema* para as narrativas e trabalhos subseqüentes à década de 50 é notório e sua leitura permite reconstruir parte destas expressões.

Voltado a um contexto específico que fora a memória de João Maria D'Agostini em Sorocaba, deixa de legado um auto de teatro sobre este personagem, mas também organiza uma compilação com vários textos publicados a seu respeito na região de Sorocaba antes dele. Este trabalho revela um formato de elaboração de histórias locais, adequado às pretensões ilustradas do cronista e inserindo-o em uma seqüência de textos romanceados nos estados do sul que ampliam sistematicamente a narrativa para outros públicos fora das fronteiras históricas e geográficas dos acontecimentos. Como outros textos depois dele, nos anos 50, esse livro difunde a narrativa.

Mesmo que os trabalhos mais elaborados nesta perspectiva estejam voltados, como objeto, ao Contestado, como demonstra o trabalho de Weinhardt (2000) em que analisa a gênese dos discursos que formam três romances sobre o evento, permitem compreender como sua natureza literária ampliam o imaginário do evento. Incorporam significados à trama histórica na medida em que incorporam narrativas sobre o Santo Monge. Reportando-se a João Maria D'Agostini, ou a João Maria de Jesus, adicionam elementos que alimentam novos significados aos marcos da memória estabelecidos no decurso do território e do tempo da crença.

A crença opera nas várias direções pelos quais os seus adeptos empreendem ações significativas, nos termos weberianos. Estabelece parâmetros de compreensão do lugar que estes agentes ocupam no viver da comunidade e reveste recursos e ações de um sentido próprio que lhes reforça um lugar social com suficiente bagagem para lhes dar interlocução face às várias possibilidades que a modernidade estabelece como lógicas de sociabilidade.

Mesmo que o horizonte geral não aponte para uma redenção dos grupos sociais que operam e reinventam este sistema, sobretudo os caboclos, os campos por onde a crença reelabora os seus fundamentos e amplia a socialização dos seus adeptos possibilitam afirmar a atualidade da mesma no modelo de vida por eles constituído.

A natureza é moldada segundo os significados e as intenções da crença. Os fundamentos desta propiciam a continuidade destes espaços com dupla direção, a da reprodução material e da ressignificação simbólica. As expressões culturais ganham leituras modernas, ampliam os fundamentos da crença pelas suas narrativas e proporcionam interfaces secularizadas de uma lógica que, na origem, guarda estruturas religiosas que se mostram de diferentes graus e formatos em cada um dos ambientes na qual ela se afirma.

As narrativas ganham novos formatos, sejam nas inovações textuais de acordo com os ditames literários dos meios produtores de cada época, sejam pelas possibilidades

tecnológicas que diversificam para além da oralidade, de um estilo predominante de escrita ou da imagem fotográfica e impulsionam o conjunto da crença para além das comunidades na qual fora gestada.

6.4 O devir deste sistema: as modificações e as novas possibilidades

Embora não seja da especificidade das ciências, sobretudo das ciências sociais a predição do devir, isso não se confunde com a elaboração de cenários e a possibilidade de organizar os dados do presente para pensar a respeito do mesmo. Uma das possibilidades que estes dados apresentam, relacionados à formação histórica e às condições que esta mesma história propicia quando articuladas ao contexto do presente é pensar nas possibilidades futuras de determinadas realidades com a qual elas trabalham.

Como fenômeno religioso situa os sujeitos que dele partilham nos marcos de suas relações sociais, propiciando-lhes recursos simbólicos e sentidos que permitem afirmação de identidade, lógicas de socialização e disposição de recursos materiais. Estes sujeitos, por sua vez, apropriados do sistema e ativos no que dizem respeito às interlocuções que empreendem ressignificam o próprio sistema, aportando-lhe novas configurações simbólicas, narrativas e iconográficas.

Ocorrem também contextos nos quais a reprodução da devoção e a memória do Santo Monge se enfraquecem diante de outras lógicas. A relação entre memória, ação social e disposições de recursos não encontra mais possibilidade de reprodução diante de proposições institucionais que ignoram aspectos como a religião e dispõem de recursos que desagregam a tradição.

Nestes casos, a seletividade da memória social diante dos aspectos a serem resgatados como importantes para a formação e o reconhecimento de uma identidade demonstra que esta escolha se opera somente por uma via, que é a da reprodução dos valores que emergem dos grupos que dominam os canais de relações sociais nestes sistemas.

Agentes públicos ou privados, em alguns dos casos imbuídos de códigos civilizatórios emergentes da tradição do positivismo clássico que ainda marca a formação política no Brasil, interpretam as manifestações religiosas tradicionais como resquícios de uma sociedade onde a presença esclarecida era fraca. Torná-la forte passa por intervir nesta lógica de modo a

substituir a narrativa que guarda fundamentos da religião por outra despida do que lhe parece ser uma expressão de atraso.

Se essa fora a regra predominante para as posições de quadros tecnocráticos e agentes culturais oriundos nestes contextos, a lógica desta intervenção trará para o campo das relações entre agentes e beneficiários de políticas, por exemplo, uma proposição fundamentalista, revestida de uma perspectiva redentora, mas secularizada por parte dos primeiros.

Redentora na medida em que pressupõe que determinada lógica de interpretação cultural, a sua, como a mais adequada a uma visão de progresso, portanto, moderna, frente ao contexto cultural que lá operava antes da sua chegada, o qual possuía uma forte conotação de lógicas religiosas, portanto atrasadas, que o acionavam. Neste sentido as categorias portadoras dessa redenção são proposições substitutivas. Natureza e ambiente são separados de seus significados místicos e de suas narrativas integradoras à subjetividade do homem que ali vive. Patrimônio e história são submetidos à lógicas utilitárias e a compensações absolutas, como por exemplo, à pressão imobiliária. Religião e atributos distintivos deste campo entre os sujeitos que ali operam, suas relações são substituídas por qualificação profissional, secularização e retórica política.

Esta possibilidade ocorre somente em contextos onde estas lógicas desta determinada concepção civilizatória não encontra interlocutores apropriados deste patrimônio religioso com acúmulo suficiente para fazer dele o seu lugar de interlocução e estabelecer parâmetros mais equilibrados nos ajustes que as mudanças da modernidade trazem para o espaço da tradição. Antes de opor categorias que demonstram as relações de um campo diverso de significados, com é este da devoção ao Santo Monge, demonstra-se graus diferentes de articulação dos recursos operados por estas duas lógicas e, compreende-se o percurso de apagamento que esta tradição sofre em alguns contextos específicos.

Existem instrumentos adequados para que nestes casos novos processos de gestão deste patrimônio reinstaurem lógicas que resgatem a memória perdida, ampliando inclusive as matrizes das representações sociais autorizadas a falar em nome de um determinado contexto. O mapa da Floresta Ipanema, em Sorocaba, com a ausência dos marcos daquela outrora tradição religiosa leva a pensar que sem abdicar de nenhuma das leituras atuais que enaltecem os atributos naturais e históricos daquele ambiente, a inserção nele da memória religiosa requer outro sentido de como encarar as duas primeiras. Ora, se há no local uma pedra santa e uma água que cura, é de se supor que como antes, os peregrinos a elas retornem. Para e como fazê-lo diante de uma norma onde ambiente e patrimônio requerem assepsia e vigilância para

se constituírem de categorias operacionais em práticas políticas de gestão do espaço público é questão de interpretação e luta política.

Na medida em que esta tradição ganhe novos significados no próprio contexto, potencializando o legado literário e documental que ela instaurou em outros espaços institucionais em Sorocaba como o Gabinete de Leitura ou na tradição tropeira da cidade estabelece-se uma contraposição que pode denunciar o abandono de outras referências. Radicalizando a proposição de Mills (1968), quando fala da *imaginação sociológica*, para pensar um quadro futuro onde ativistas culturais propusessem a celebração do legado dos escritos de Aluízio de Ameida e de Francisco Gaspar, aproveitando a efeméride da chegada do João Maria D'Agostini à Usina Ipanema, em 2048 é uma possibilidade em pensar novas polarizações. Estabelecer-se-ia uma reprodução da missa narrada na edição do jornal *O Ipanema* (O Ipanema, 1876, p.) Buscar-se ia a negociação do acesso com a agência pública responsável pelo cânone de conservação da Floresta onde está o marco. Depara-se com formalidades e argumentos revestidos de poder institucional para a inviabilidade de tal parte da programação. Insiste-se na flexibilização pontual de tais procedimentos. Finalmente viriam à tona diferentes interpretações das possibilidades de gestão daquele espaço. Ao permitir esta pequena digressão, exemplifica-se de que maneira nos diferentes contextos esta tradição aciona interesses diversos em níveis diferentes de relações dos agentes à ela. No caso proposto acima, a relação com a memória religiosa poderia estar totalmente mitigada por uma performance com fins culturais secularizados, mas é ela que seria acionada como recurso para a materialização do legado cultural a que se queria homenagear.

Em outros contextos, os agentes não saem do seu papel e expressam uma ambigüidade possível no exercício da liderança religiosa. Um padre em uma paróquia transita entre o controle e a institucionalização da crença e o seu reconhecimento, mesmo que para isso tenha que instaurar uma lógica disciplinadora dos fiéis para com o espaço consagrado a ela que está fora de sua autoridade formal. Veja-se o seguinte depoimento:

> E como não há nenhum controle maior do morro, etc. e tal, deve ter se perdido algumas coisas sabe, porque sempre tem aqueles que são os destruidores como uma cruz lá que a gente foi alguma vez e estava derrubada. Daqui a pouco são alguns sinais que ficaram do monge e que foram destruídos e certamente alguns sinais vão ser danificados ainda, então eu penso Cesar, e não sei até que ponto isso é viável mas eu conversava nas últimas reuniões com os diáconos e com mais os ministros eu penso que se fosse viável nós vermos com o próprio município, no início vamos fazer nós católicos mesmo porque quer queira, quer não queira essa coisa do religioso que está no mundo, tá ali...pensar como não ficar só nessa coisa da sexta-feira santa..(Depoimento Pe. Tonico Candelária).

Das potencialidades da crença no imaginário dos fiéis:

> Não sei, não sei, lá pelas tantas ter um momento de... vamos pensar assim... lá pelas tantas surge um sinistro, tu tens que ter um referencial onde tu possas unir o povo, para se sentir mais solidário, porque só na Igreja não é mais suficiente, eu acho que o Morro pegaria muito mais o lado humano-afetivo, o lado humano-existencial, sei lá....Porque quer queira, quer não queira, muita gente sobe durante o ano todo. Aqui no interior tem gente que sobe, é quase como um lugar de pagar promessa, sabe? (Idem)

Da intenção de formatação da crença a partir de determinados modelos:

> E se agente criasse alguma coisa, não precisa ser sabe uma estrutura, daí começa logo a complicar, mas criasse algum referencial que ajudasse as pessoas a criar dentro delas um pouco mais dessa consciência cidadã, dessa consciência ecológica, porque isso não existe né? Tu vais lá depois da sexta/feira santa dá uma tristeza, a gente até se pergunta, daí se vai numa Romaria da Terra onde já se tem um povo educado,. Com consciência ecológica, e coisa e tal.... e tem orgulho do povo que taí sabe? (Idem)

O que temos aqui são três partes demarcadas de uma estrutura de discurso que emana não somente de agentes religiosos em muitos dos lugares onde os eventos relacionados diretamente com a crença são significativos. Nos termos da negociação com ela se estabelece um parâmetro para que esta responda adequadamente às concepções que no seu campo se negociam e invariavelmente que estes possam receber traduções secularizadas.

As práticas de consagração dos referentes naturais ou manipulados pelo monge, como as ervas e as lascas de cruzes para virarem chás, as cinzas das fogueiras que queimam em solo por ele pisado, os sacrifícios a ele devotados se estabelecem como valores a serem reconfigurados. Uma direção possível é reconfigurá-las fora da alçada religiosa, transformando-as, por exemplo, em uma moral secularizada. Isso resolveria diversos dilemas dos agentes institucionais, uma vez que outras categorias, como a de folclore, daria conta dos aspectos anteriormente contraditórios que a crença impunha à esfera da Igreja.

Ciente deste dilema, agentes como este que proporcionou o depoimento acima manifestou a insuficiência de recursos interpretativos que garantissem, no caso de seus intentos de mediação junto àqueles grupos, dar conta de compreender toda a diversidade cultural e religiosa que ele intui haver ali. Essa insuficiência também lhe impede de propor ações, para ele significativas com relação à afirmação do catolicismo, sem romper a tradição, mas ao mesmo tempo sem o deslegitimá-lo como líder institucional e funcionário da Igreja a que pertence.

Dilema legítimo, para o qual não há outra possibilidade senão uma sistemática capacitação destes agentes mediadores para compreender e de alguma maneira reconstruir nos seus espaços locais o processo de formação da crença e aproximarem-se destes espaços com o intuito de acrescentar a ele outra possibilidade no campo das reinvenções da crença.

Além disso, é sabido que este processo consta de uma progressiva descoberta de possibilidades legítimas em face de certo equilíbrio nos embates por concepções em torno dos significados simbólicos que a crença ali empreende. As aproximações que resultaram em processos concorrenciais entre visões particulares dos agentes colocaram a disputa no patamar das forças institucionais, fazendo com que os aparatos burocráticos, secularizados ou não, impusessem a concepção a ser ali predominante.

Finalmente incorpora-se a esta possibilidade de um cenário futuro algumas fronteiras pelas quais os agentes portadores da crença reinventam seus significados e estendem seus códigos em terrenos religiosos e de natureza diversa.

Uma destas fronteiras refere-se às configurações esotéricas que grupos modernos empreendem a partir de matrizes adequadas aos meios e códigos urbanizados. O estudo destes processos já consolida uma boa gama de exemplos que dá a perceber como este curso de relações deriva de uma lógica estruturante de novas possibilidades de vivências religiosas. Assim, quer dialogando com narrativas históricas, como no caso do Museu do Contestado, quer dialogando com o ambientalismo, como no caso do cerro do Botucaraí, os portadores dos significados da crença no Santo Monge estabelecem nestas trocas suas compreensões religiosas e derivadas dela seus atributos longamente consolidados pelas narrativas e pelos marcos que de alguma maneira são de sua propriedade territorial ou simbólica. Emergem daí formatos novos de interpretação da crença e de suas narrativas, consolidadas muitas vezes em projetos estratégicos que articulam políticas públicas e interesses particulares, recolocando no centro dos mesmos a experiência religiosa.

Outra fronteira são as descobertas para a pesquisa de formas muito mais específicas de incorporação do mito em sistemas religiosos tradicionais e complexos, como os estudos de Rosa e Crepeau a respeito da presença de João Maria na religiosidade kaingangue ou as manifestações psicografadas do Monge na diversa malha que são as denominações espíritas no sul do Brasil. Estes trabalhos no primeiro caso são recentes, mas, por se constituírem em campos específicos de atenção de pesquisadores com experiência consolidada em torno daquele universo de relações, poderá oferecer elementos que permitam perceber os formatos que as narrativas e o personagem ali assumiram. No caso da sua presença em ambientes das denominações espíritas ou das tradições afro-brasileiras esta trajetória ainda está por ser estudada.

O espaço de trânsito das narrativas entre a religião e as manifestações culturais também se constitui em um campo privilegiado para mapear as lógicas de reprodução da

crença e os formatos de inovação que ela possibilita em torno dos códigos modernos das novas expressões culturais. Ao lado do Contestado, da Via-Sacra, da pintura ou da escultura, novos signos se instauram no território da crença e fora dele, estabelecendo possibilidades de contato do estranho, curioso ou neófito a um universo de diversas expressões do sagrado substanciados em uma longa historicidade com marcos territoriais que podem lhe ser próximos, portanto, que possibilitam descobertas gradativas de entendimento e talvez adesão.

Por último, se atenta para os atributos que a crença aporta para a valorização dos espaços locais e das identidades tradicionais, permitindo uma gama de eventos criativos que resultem em atrações sistemáticas e instalações de memoriais, museus e outros espaços de preservação da cultura. São projetos que gradativamente ganham importância no cenário de modificações das relações políticas que tradicionalmente as elites reproduziam no formato patrimonial. As narrativas e a presença da crença acabam apropriadas também como atributo de luta por grupos que pretendem estabelecer novas possibilidades de produção cultural e também simbólicas, nestes espaços.

Não há no momento uma direção predominante no sul do Brasil que possa configurar uma mesma possibilidade, seja pela perenidade, seja pelo apagamento da crença no Santo Monge e dos desdobramentos aqui analisados. No entanto, percebe-se que neste intervalo de quase duzentos anos ela se constitui como um recurso central em muitos processos de relações sociais entre grupos para os quais a noção de religiosidade, no sentido amplo, e catolicismo, em uma perspectiva mais restrita, compõem um atributo importante nas suas lógicas de socialização e representação institucional.

Nas comunidades tradicionais ela ainda está ajustada a um formato de organização do espaço e das relações que ao lado de outros recursos estabelecem atributos que permitem a reprodução social e a dialogicidade específica que orienta o quadro de disputas e aproximações nestes ambientes. Ao mesmo tempo mostram-se permeável aos horizontes de uma modernidade urbana, que se aproxima também por lógicas integradoras, como os mais variados projetos aqui analisados, mas também pelas imposições normativas de um capitalismo que gera pobreza em demasia. Neste caso particular, o aspecto religioso acaba reforçado uma vez que os roteiros de peregrinações, agora das periferias dos centros regionais aos marcos tradicionais nas comunidades no interior ampliam o leque de adesão da crença.

E finalmente a constatação que no sul do Brasil o catolicismo também gerou uma vasta tradição popular, que se generalizada nas formas como o terno de reis, as recomendas de alma, os terços cantados, os batismos em casa e as peregrinações aos novos santos, ganha

particularidade em um dos formatos territorialmente expressivo e constituído de ingrediente que fortalecem a sua continuidade. No catolicismo tradicional no sul do Brasil, andarilhos para uns, monges para outros, teceram com a população uma face específica e diversa desta religiosidade que é a crença no Santo Monge.

7 CONCLUSÃO

Iniciada a proposta da tese, três hipóteses foram desenvolvidas diante das evidências de que uma tradição religiosa perpassava os territórios do Sul do Brasil. Essas hipóteses se desdobraram em três afirmações que em graus diferentes, compuseram o objeto proposto.

Quando na primeira se afirmou que a delimitação do território no período moderno no Sul do Brasil compreende, entre outros indicadores, a unificação de um sistema religioso tradicional, baseou-se no conjunto de evidências presentes em uma ampla extensão territorial. Narrativas e marcos eram coincidentes e presentes em uma longa extensão de tempo. Dessa forma a busca dos elos que estabelecessem os vínculos deste conjunto muitas vezes latente tornou-se necessária para tal demonstração. Assim, apresentada as diferentes configurações que a crença possui nesta extensão realiza em boa medida a demonstração de um território específico de uma devoção oriunda da longa formação do catolicismo tradicional brasileiro

A segunda hipótese relacionava a formação e a continuidade da crença com os aspectos mais gerais de um habitus da população no sul do Brasil. Predominantemente presente entre os caboclos, a crença expande-se também por outros formatos de identidade, privilegiando os grupos sociais que adotam modelos de vida vinculados à agricultura ou relacionados com o vínculo com a natureza. A investigação das modificações de sentido que os devotos localizados nas periferias urbanas empreendem é tarefa que fica em aberto, mas que suscita uma proposição instigante. O estudo das modificações da religiosidade nestes segmentos se constitui hoje em pauta central das pesquisas nas Ciências Sociais.

Finalmente, propunha-se que como terceira hipótese o sistema da crença permite com que os devotos acionem lógicas que relacionam recursos materiais e simbólicos na socialização dos grupos que a ele aderem. Estas lógicas em movimento os colocam em contextos de proximidade ou oposição com outros interlocutores face aos interesses dispostos no campo de suas relações. Demonstrou-se que estas relações conformam-se como um campo de disputa em torno de concepções que podem fortalecer as representações religiosas da crença, na medida em que as modificam ou mesmo comprometer a sua reprodução, a depender de como se estabeleça a interlocução entre devotos e não devotos. Localizando estas diferentes posições dos grupos e a diversidade de resultados das relações daí derivadas, afirma-se um significado atual e adequado para os grupos que a articulam como um recurso nas suas relações sociais e como um sentido próprio na sua forma de ver o mundo.

Para analisar esse sistema da crença e relacioná-lo ao conjunto de recursos com que estas populações organizam seu viver, assumiu-se a busca de uma compreensão de seu funcionamento. Para tanto, delimitaram-se dois grandes conjuntos de variáveis recorrentes nos territórios estudados, que revelavam uma mesma estrutura.

O primeiro conjunto contém as narrativas que, desde 1845, transmitem significados que ilustram a formação do sistema e explicam a propagação do mito. O segundo contém os marcos territoriais nos quais ações e símbolos expressam a importância da religião para o funcionamento da vida social nos meios onde ela se forma. Para salientar essas variáveis, fez-se necessário compreender a noção de tempo como um percurso de longa duração, onde se encadeiam ações que, além da intencionalidade dos sujeitos, aportam novas identidades e novos sentidos em suas relações. Dentro desse percurso identificou-se que, embora os sujeitos organizem suas práticas sociais levando em conta, em princípio, o sistema religioso, também é verdade que essas ações extrapolam as lógicas do próprio sistema e se direcionam a relações que se estabelecem fora da esfera religiosa.

Constatou-se que, junto com os significados sagrados que os marcos territoriais e as narrativas constituíam, os adeptos do Santo Monge empreendiam ações que os posicionavam frente a gestões de recursos e projetos políticos de seus interesses. Envolviam-se em contextos que extrapolavam as suas intenções e os colocavam em lógicas de disputas nas quais os seus interesses eram subjugados. Do final do século XIX até por volta dos anos 30 do século XX, os caboclos são tensionados em conflitos sociais das mais diversas extensões nos territórios da crença, sendo o mais expressivo deles a Guerra do Contestado. Entende-se que este período revela importantes modificações nas lógicas de como as populações que constituem esse sistema acionam significados religiosos para configurar suas relações sociais.

Em que pese ser um tempo curto diante de toda a extensão da existência da crença, a intensidade dos conflitos demonstra que os formatos de organização da vida dos adeptos do Santo Monge apresentavam divergências, muitas vezes irreconciliáveis com os processos de modernização em curso. Sabe-se que a matriz que configurou a modernização no Brasil continha uma ideologia ilustrada que se impunha pela força aos grupos sociais subalternos quanto ao seu lugar de classe.

No entanto, a permanência do sistema, com as suas adequações, passado o período desses intensos conflitos, revela que a dimensão religiosa proporcionou recursos que conduziram estas relações, no sentido da preservação de sentidos fundamentais para a vida dos grupos sociais que a ela aderiam. Mantendo significados básicos quanto à organização

dos recursos naturais de que dispunham e reelaborando o universo simbólico que a religião estruturou desde as peregrinações dos primeiros andarilhos, estes grupos reconfiguraram suas relações em torno das diferentes identidades que se formavam no seu entorno.

A depender dos aspectos mais gerais do processo de modernização, esses recursos se aproximam de lógicas mais adequadas à reprodução desses grupos. Ora estas relações se apresentam em lógicas que acionam recursos políticos institucionais, ora se estruturam como recursos econômicos e sociais e ora ganham aspectos de um sistema simbólico ou cultural. Essas três dimensões são combinadas de acordo com as estratégias possíveis para o alcance de objetivos estabelecidos pelos grupos.

A identificação dessas lógicas permitiu elaborar um sentido comum para as categorias de religião, natureza, lutas sociais e sociabilidade nos meios onde a crença existe. Percebe-se que estas quatro categorias, quando articuladas aos diferentes arranjos do sistema na noção de um tempo que é longo, permitem compreender uma visão de mundo da qual esses caboclos são portadores, podendo servir para responder, em parte, à lacuna de indicadores que propiciem uma leitura global sobre as perspectivas desse sistema religioso. Neste sentido, a religião ganha centralidade como objeto sociológico e como um campo possível para reconstituir relações sociais mais amplas dos grupos que organizaram a vida social do Sul do Brasil.

O trabalho de campo realizado em treze cidades diferentes, na extensão dos quatro Estados no Sul do Brasil, permitiu visualizar um território que, inicialmente, foi mapeado a partir da existência de narrativas religiosas, como um território formado por lógicas de disputa e aproximações de estratégias sociais nas quais a religião é uma dimensão ativa deste processo. As entrevistas proporcionaram a compreensão sobre como grupos caboclos vivem articulados em torno de um código religioso que os permite interpretar e enfrentar dilemas impostos pela modernidade.

A investigação também constou de circulação por entre os marcos territoriais em toda a sua extensão, permitindo recursos comparativos que estabelecem semelhanças e diferenças nas formas como os grupos de adeptos elaboram os seus significados em torno da crença. Emerge, daí, as fronteiras entre o público e o privado, entre a esfera doméstica e a esfera coletiva. Situar os marcos territoriais a partir dessas dimensões, permite dimensionar as diferentes maneiras pelas quais os adeptos elaboram os recursos materiais e simbólicos pelos quais vivem a sua religião. Antes de estabelecer uma hierarquia entre marcos territoriais domésticos e marcos públicos, como os parques e outros lugares de romaria, defende-se que

ambos são disposições estratégicas e frutos de relações entre grupos que compreendem de maneiras diferentes a esfera religiosa ali expressos.

A construção de determinados significados é condicionada pelos recursos possíveis de serem alcançados pelos sujeitos que a elabora. Quando esta é disponibilizada na forma de conhecimento ou de ideologia, passa para uma esfera interpretativa que estrutura novos significados para aqueles objetos. Assim ocorre com os textos das narrativas e os textos científicos elaborados, neste intervalo de tempo, sobre o Santo Monge. Quando determinadas interpretações passam a circular como narrativas no circuito da oralidade, os caboclos conferem-lhes um estatuto de fato histórico, que novamente são objeto de elaboração teórico e devolvido para o campo das narrativas. Este movimento entre interpretação, narrativa e decodificação incide na reprodução do mito e nas novas possibilidades com que ele se apresenta pelas ações dos grupos que o sustentam. Os estudos sobre o Contestado são férteis para perceber este efeito.

Quando há convergências de interesses que alinham essas concepções, face a objetivos comuns, percebe-se que os sujeitos envolvidos e as concepções aí dispostas se reforçam mutuamente e que, para o caso específico da crença, se afirmam ou se consolidam espaços de sua reprodução ou reinvenção. Por outro lado, quando as estratégias adotadas deixam transparecer perspectivas divergentes entre os grupos que se colocam em relações no território por onde a crença transita, a perpetuação da esfera religiosa dessas relações dependerá, fundamentalmente, da força do embate entre essas perspectivas. Em situações onde a crença tende ao desaparecimento, revela-se a supremacia de uma racionalidade voltada a uma ideologia de socialização que ainda guarda os princípios positivistas que fundaram a república no Brasil.

Finalmente, os diferentes formatos aqui apresentados pelos quais a crença se reproduz, evidenciam que o catolicismo no Sul do Brasil vai mais além do que uma leitura institucional da sua formação propaga. Existe dificuldade de compreensão por parte de agentes religiosos sobre esferas que lhes são desconhecidas do catolicismo, fazendo com que, por muito tempo, estas lógicas fossem ignoradas como práticas religiosas concomitantes a esfera institucional do catolicismo. Apesar disso, o lugar de reconhecimento desta religião como parte da compreensão da formação do Sul do Brasil se impõe pelas relações sociais que estabelece, inclusive com as esferas da sociedade que as negam ou buscam diminuir a sua representação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Luciano Aronne de. *Getulio Vargas*: a construção de um mito, 1928-30. Porto Alegre: Edipucrs, 1997 (História, 14).

ALMEIDA, Aluízio de. *O Monge de Ipanema*. Cruzeiro do Sul, Sorocaba, 1942. In: In. GASPAR, Antônio Francisco. *O Monge de Ipanema.* Sorocaba: [s.n.], 1954 p. 56-58

______. *João Maria, O fanático da cruz*. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 1945.

______. *O Monge da Pedra Santa.* In. GASPAR, Antônio Francisco. *O Monge de Ipanema.* Sorocaba: [s.n.], 1954 p. 78-79.

______. *Vida e morte do tropeiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil*: A revolta dos "Mucker". São Paulo: Símbolo, 1978.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *RS:* as oposições e a revolução de 1923. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

ASSUNÇÃO, Herculano Teixeira D. *A Campanha do Contestado*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1917.

ATAIDE, Yara Dulce Bandeira de. Centenário de Bello Monte (Canudos 1893-1897). *Revista da Faculdade de Educação do Estado da Bahia.* 2. ed., n. especial. Salvador: FAEEBA, 1995, ano IV.

AURAS, Marli. *Guerra do Contestado*: a organização da irmandade cabocla. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 1995.

AZEVEDO, Felicíssimo. Morro das Cruzes. Porto Alegre: *A Federação*, 1895.

_________. SD.1905. In: BELÉM, João. *História do Município de Santa Maria*. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1933.

AZEVEDO, Fernando. *A Piety of the Enlightenment.* Didaskalia. n. 5, 1975.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: 70, 1988.

BECKER, Howard S. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BECHER, Pinto. *Festa do Campestre*. In: Centenário de Santa Maria, s.d. Santa Maria: 1914

BELÉM, João. *História do Município de Santa Maria*. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1933.

BELTRÃO, Romeu. O Monge do Campestre. *A Razão de Santa Maria.* Santa Maria, s.n. 1950.

______. O Monge do Campestre. *A Razão de Santa Maria*, Santa Maria s.n., 1975.

______. Uma promessa a Santo Antão. Santa Maria: *A Razão de Santa Maria*, s. n. 1960.

______. *Cronologia Histórica de Santa Maria e do extinto Município de São Martinho:* 1787-1930. Canoas: La Salle, 1979.

BENÍCIO, Manoel. *O rei dos jagunços*: Crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos. Rio de janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

BECKER, Howard S. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BERNARDET, Jean Claude. *Guerra Camponesa do Contestado*. São Paulo: Global, 1979.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*: o caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

______. *A produção da crença*: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Porto Alegre: Zouk, 2006.

BRANDÃO, Sylvana. *História das religiões no Brasil*. Recife: s.n., 2001.

BRASIL, Luis Antônio de Assis. *Um Castelo nos Pampas*: Perversas Famílias. 1v. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

______. *Um Castelo nos Pampas*: Pedras da Memória. 2v. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

______. *Um Castelo nos Pampas*: Senhores do Século. 3.v. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vulnerável ordem terceira de São Francisco de Assis da Ilha de Santa Catarina: notas históricas.

______. *João Maria*: Interpretação da Campanha do Contestado. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1960. (Brasiliana – 310).

______. *História de Santa Catarina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Laudes, 1970.

______. *A Campanha do Contestado*. 2.ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom*: O terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAMPOS SOBRINHO, Carlos de & FRIOLI, Adolfo. *João de Camargo de Sorocaba*: O nascimento de uma religião. São Paulo: SENAC, 1999.

CARBONI, Florence & MAESTRI, Mário. *Raízes Italianas do Rio Grande do Sul*: 1875-1997. Passo Fundo: UPF, 2000.

CARONE, Edgard. *Revoluções do Brasil Contemporâneo*: 1922/1938. Rio de Janeiro: Difel, 1977. (Corpo e Alma do Brasil, 42)

CASSIRER, Ernest. *Ensaios sobre o homem*: Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1984. (Tópicos)

CASTRO, Sônia; LOMARDO, Fernando. *O solitário da Água Vermelha*: Terra rasgada. Sorocaba: s.n, 1995.

CESAR, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Globo, 1970.

COHN, Norman. *El pos del Milênio*. 3.ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

COSTA, Caetano. *Eu conheci João Maria*. S.d. In: GORNISKI, Aramis. *Monge. Vida, milagres, história, lendas*. Lapa: N. S. Aparecida, 1980.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. In: BRANDÃO, Silvana. *História das religiões no Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*: Campanha de Canudos. 33. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

D'ALESSIO, Vito, JANSSON MORETTI, Dorothy. *Claro Jansson, o fotógrafo viajante*. SP: Dialeto Latin American Documentary, 2003.

DE BONI, Luis Alberto (org). *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1987.

DECCA, Edgar Salvadori de. *1930 O silêncio dos vencidos*: memória, história e revolução. São Paulo: Brasiliense, 1992.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*: uma história do paraíso. Lisboa: Terramar, 1997.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. *Afetos e circunstâncias*: Um estudo sobre os Mucker e seu tempo. 1996 - Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

DOSSE, Francois. *O império do sentido*: a humanização das Ciências Humanas. Bauru: EDUSC, 2003. (História).

DOURADO, Ângelo. *Voluntários do Martírio*. Pelotas: Livraria Americana, 1896.

DUARTE, Manoel. *Humildes*. Porto Alegre: Livraria Globo, 1930.

DUBET, François. *Sociologia da Experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DURÁN, Francisco Entrena. *Modernidad y Cambio Social*. Madrid: Trotta, 2001. (Ciencias Sociales)

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*: O sistema totêmico na Austrália. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989. (Sociologia e Religião).

EHLKE, Cyro. *A conquista do planalto catarinense*: Primeira Fase - Bandeirantes e tropeiros do "Sertão de Curitiba". Rio de Janeiro: Laudes, 1973.

EISEMBERG, José. *As missões jesuíticas e o processo político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbet. *A Condição Humana*: Considerações sobre a evolução da humanidade, por ocasião do quadragésimo aniversário do fim de uma guerra. Lisboa: Difusão Editorial; Difel, 1985. (Memória e Sociedade).

______. *O Processo Civilizador*: Uma história dos costumes. v.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

______. *Os Alemães.* A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

______. *Sociologia fundamental*. 2. ed. Barcelona: Gedisa, 1999.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders:*sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESPIG, Márcia Janete. *A Presença da Gesta Carolíngia no Movimento do Contestado.* Porto Alegre: Ulbra, 2002.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria:* Recusa dos Excluídos. Florianópolis; Porto Alegre: UFRGS; UFSC, 1995.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos, gênese e lutas*. 3. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1972.

FELIPPE, J. *O último jagunço*: folclores na história do Contestado. Curitibanos: Universidade do Contestado, 1995.

FERNANDES, Florestan. Contribuições para o estudo de um líder carismático. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. São Paulo, 1951, n. 138, p. 19 – 34.

FERRAROTI, F. et al. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. (Sociedade e Religião).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio Sec. XXI.* CD-Rom, © 2004. Positivo Informática Ltda., 2004.

FERRI, Gino. *Os Monges do Pinheirinho*. Encantado: Encantado, 1975.

FILLETO, F. et al. Jornadas tropeiras ecoturísticas, valorização e conservação de paisagens naturais do sul do estado de Minas Gerais. *Revista de Ecoturismo*, p. 10, 2007.

FLORES, Moacyr. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1988.

______. *1893-1895: a revolução dos maragatos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

______. *Colonialismo e Missões Jesuíticas*. Porto Alegre: EST, 1996.

FORTES, João Borges. Santa Maria da Boca do Monte: cidade e município. *Anuário do Rio Grande Do Sul*, s.n., 1902.

FRANCO, Sérgio da Costa. *Soledade na História*. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Soledade, 1975.

FRASER, Donald. *QSR NUD*IST Vivo. Reference Guide*. Melbourne: Qualitative Solutions and Research Pty. Ltd., 1999.

FREITAS, Décio. *O Socialismo Missioneiro*. v. 32. Porto Alegre: Movimento, 1992. (Documentos).

GALLO, Ivone Cecília D Ávila. *O Contestado:* O sonho do milênio igualitário. Campinas: UNICAMP, 1999.

GASPAR, Antônio Francisco. *Cruzes e Capelinhas*: tradições sorocabanas que desaparecem. Sorocaba: Cúpolo, 1952.

______. *O Monge de Ipanema.* Sorocaba: [s.n.], 1954.

GEERTZ, Cliford. *O saber local*: Novos ensaios em antropologia interpretativa. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEHLEN, Ivaldo. *Terres de lutte et luttes pour la terre*. Paris: Universite Paris X; Nanterre, 1991.

GODELIER, M. O Enigma da Dádiva. Lisboa: Ed. 70, 1996.

GORNISKI, Aramis. Monge. Vida, milagres, história, lendas. Lapa: N. S. Aparecida, 1980.

GUIMARÃES, Josué. *A ferro e fogo*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria.* Barcelona; Concepcion; Caracas: Antrophos; Universidad de la Concepción; Universidad Central de Venezuela. 2004. (Autores, textos y temas Ciencias Sociales.)

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro*: 1500-1800. Petrópolis: Vozes, 1974.

______ et al. *História da Igreja no Brasil*: Ensaio de interpretação a partir do povo - primeira época. Petrópolis: Vozes, 1983a.

______ et al. *História da Igreja no Brasil*: Ensaio de Interpretação a partir do Povo. Segunda época. Petrópolis: Vozes, 1983b.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. http://mapas.ibge.gov.br/divisao/viewer.htm. Acessado em 22 de setembro de 2007.

JOB, Vera Ravagnani et al. *Tropeirismo e Identidade Cultural da Região de Sorocaba.* Sorocaba: Academia Sorocabana de Letras; Fundação Ubaldino do Amaral; Organização Sorocabana de Ensino; Secretaria de Educação do Município de Sorocaba, 1983. (Cadernos da Academia Sorocabana de Letras.)

JOBIN, José Martins da Cruz. *Discurso no Senado sobre João Maria D´Agostini.* Brasília: Senado Federal, 1874.

KAMPS, Frei Menandro. *A revolução dos Fanáticos no Brasil*. Jahrbuch der sudbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfangnis. n. 1912-1914, 1915. In: STULZER, Aurélio Frei. *A guerra dos fanáticos (1912-1916):* a contribuição dos franciscanos. Vila Velha; Petrópolis: Vozes, 1982.

KUJAWA, Henrique Aniceto. *Cultura e religiosidade cabocla*: movimento dos Monges Barbudos no Rio Grande do Sul - 1938. Passo Fundo: UPF, 2001.

LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*: um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva, 1974. (Debates Ciências Sociais).

LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LEÃO, Ermelindo. *Álbum do I Centenário da Colonização Alemã de Rio Negro e Mafra.* Curitiba: Olivero, 1929.

LEMOS, Alfredo de Oliveira & LEMOS, Zélia de Andrade. *A história dos fanáticos em Santa catarina e parte de minha vida naqueles tempos - 1913-1916.* Passo Fundo: Berthier, s.d.

LEMOS, Zélia de Andrade. *Curitibanos na História do Contestado*. 2. ed. Curitibanos: Impressora Frei Gregório Ltda., 1983.

LEVINE, Roberto. *O sertão prometido*: O Massacre de Canudos no Nordeste brasileiro, 1893. São Paulo: USP, 1995.

LOPES NETO, João Simões. *Lendas do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1981.

LUZ, Aujor Ávila da. *Os fanáticos*: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos. Contribuição para o estudo de antropossociologia criminal e da história do movimento dos fanáticos em Santa Catarina. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 1999.

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado*. Campinas: UNICAMP, 2004.

MAESTRI, Mário. *Uma história do Rio Grande do Sul*: da pré-história aos dias atuais. I parte: a ocupação do território. Passo Fundo: UPF, 1990. (Cadernos do Núcleo de Estudos Histórico Lingüísticos.).

MARCON, Telmo. *Memória e Cultura*: modos de vida dos caboclos de Goi-En (SC). 1999 - Tese de Doutorado, PUC- SP, São Paulo, 1999.

MARTINI, Maria Luiza Filippozzi. *Sobre o Caboclo Camponês*: um gaúcho a pé. 1993. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

MARTINS, Cyro. *Estrada Nova*. Porto Alegre: Movimento, 1992. (Rio Grande, 12)

______. *Porteira Fechada*. Porto Alegre: Movimento, 1993. (Rio Grande, 26)

______. *Sem Rumo*. Porto Alegre: Movimento, 1997. (Obras Completas de Cyro Martins)

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. Petrópolis: Vozes, 1983.

______. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993. (Ciências Sociais).

______. *O Poder do atraso*: ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIRELLES, Domingos. *As noites das grandes fogueiras*: uma história da Coluna Prestes. Rio de Janeiro: Record, 1995.

MILLS, C. Wright. *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MONTEIRO, Duglas. *Os errantes do Novo Século*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

MORIN, Edgar. *O Método:* a natureza da Natureza. v.1. 3.ed. Publicações Europa-América, 2003.

NASCIMENTO, Noel. *Casa Verde*. São Paulo: Livraria Martins, 1963.

NEGRÃO, Lísias Nogueira & CONSORTE, Josildeth Gomes. *O messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984. (Religião e Sociedade Brasielira, 1).

NEIBURG, Federico. O naciocentrismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social. In: WAIZBORT, Leopoldo (Org*). Dossiê Norberto Elias*. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. (p. 37-62).

NUNES, Zeno Cardoso & NUNES, Rui Cardoso. *Dicionário de Regionalismos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1984.

O CONCILIADOR CATARINENSE. Coluna Movimento do Porto. Florianópolis: ano II – n. 3, 1849.

OLAVO, Antônio. *Histórico e relatório do Comitê Patriótico da Bahia (1897-1901).* 2. ed. Salvador: PORTFOLIUM, 2002.

OLIVEIRA, Célio Alves. *A Construção e a permanência do Mito de João Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina*. 1992 - Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1992.

OLIVEIRA, Sérgio Coelho et al. Canudos sem Euclides. *O Estado de São Paulo*, São Paulo: s.n., 03 de set. de 1972.

______. *Contestado*: "Os sertões" que Euclides não escreveu. Grandes Acontecimentos da História. São Paulo: Abril, n. 4set. de 1973, p. 56 – 67.

______. O tropeirismo após as feiras de Sorocaba. In: JOB, Vera Ravagnani et al. *Tropeirismo e Identidade Cultural da Região de Sorocaba*. Sorocaba: Academia Sorocabana de Letras; Fundação Ubaldino do Amaral; Organização Sorocabana de Ensino; Secretaria de Educação do Município de Sorocaba, 1983.

PANTE, Mara. Cidade viveu mais de um século sob maldição do monge. *Gazeta do Sul*. Santa Cruz do Sul, p. 18. 07 de novembro de 2003a.

______. Médium diz receber textos psicografados. *Gazeta do* Sul, Santa Cruz do Sul, p.18. Santa Cruz do Sul, p. 18-19. 08 e 09 de novembro de 2003b.

______. Monge entra em atrito com o Barão. *Gazeta do Sul*. Santa Cruz do Sul, p.26, 06 de nov. de 2003c.

______. O Santo Monge João Maria chega ao Brasil. *Gazeta do Sul.* Santa Cruz do Sul, p.12, 01 e 02 de novembro de 2003d.

______. Segunda mensagem pede ritual no Botucaraí. *Gazeta do Sul*, Santa Cruz do Sul, p.19, 08 de novembro de 2003e.

PAUWELS, Pe. Geraldo J. Contribuição para o estudo do fanatismo no Sertão Sul-Brasileiro. *Revista de Filosofia e História*, nº 2. Rio de Janeiro: 1933.

PEREIRA, André & WAGNER, Carlos. *Monges Barbudos e o Massacre do Fundão*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981. (Documenta, 9).

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: PORTO, Maria Stela Grossi e SOBRAL, Fernanda A. da Fonseca (orgs.). *A Contemporaneidade Brasileira*: dilemas para a imaginação sociológica. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2001.

______. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34; Curso de Pós-Graduação em Sociologia da USP, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: PPG Sociologia Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP; Hucitec, 1996.

QUEIRÓZ, Maria Isaura P. La "guerre sainte" au Brésil: le mouvement messianique du "Contestado". *Sociologia I*, São Paulo: Faculdade de Filosofia,Ciências e Letras - USP, 1957. (Boletim 187).

______. *O Messianismo*: no Brasil e no mundo. São Paulo: Dominus; Universidade de São Paulo, 1965. (Ciências Sociais.)

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social:* A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916. 3. ed. São Paulo: Ática, 1981. (Ensaios 23.)

REVERBEL, Carlos. *Maragatos e Pica-paus*: guerra civil e degola no Rio Grande. Porto Alegre: L&PM, 1985.

RODRIGUES, Aristides Carlos. *Candelária*: sua gente sua história. Santa Cruz do Sul: Gazeta do Sul, 1993.

RUAS, Tabajara & BONES, Elmar. *A cabeça de Gumercindo Saraiva*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

SANTOS, B. Beni dos. *A Religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978. (Teologia em diálogo).

SANTOS, Luisa Aparecida Oliva dos. *Mito, lenda e história em Matrinchã do Teles Pires*: a construção do terreno ficcional. 2002. - Dissertação de Mestrado, Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", São José do Rio Preto, 2002.

SILVA, Cleto da. *Apontamentos Históricos de União da Vitória*. Curitiba: Max Roesner & Filhos, s.d 1900.

SILVA, Nery Luiz Auler da. *Arquitetura Rural do Planalto Médio Sec. XIX*: Antigas Fazendas. Passo Fundo: UPF, 2007.

SILVA, Severino Vicente. As religiões no Brasil. Trilhas antigas e novas. In: BRANDÃO, Sylvana. *História das Religiões no Brasil*. Recife: UFPE, 2001.

SINZIG, Pedro Frei. *Frei Rogério Neuhaus*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1939.

SOARES, J. O. Pinto. *Apontamentos para a história*: o Contestado. Porto Alegre: Oficinas Gráficas do Instituto de Eletro-Técnica da Escola de Engenharia, 1920.

______. *Guerra em sertões brasileiros*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.

SODRÉ, Nelson Werneck. *O tenentismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. (Revisão, 16).

SOUZA, Jessé. Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira. In: WAIZBORT, Leopoldo (Org). *Dossiê Norberto Elias*. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. (pg 63-88)

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Vozes; Centro de Investigação e Divulgação, 1996.

STULZER, Aurélio Frei. *A guerra dos fanáticos (1912-1916):* a contribuição dos franciscanos. Vila Velha; Petrópolis: Vozes, 1982.

TEXEIRA, Múcio. Exposição Notável.

THOMÉ, Nilson. *Sangue, suor e lágrimas no chão contestado*. Caçador: INCON; UnC, 1992.

______. *Os Iluminados*: personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado. Florianópolis: Insular, 1999.

VALENSI, Lucette. *Fábulas da memória:* a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

VERDI, Valdemar Cirilo. *Soledade das sesmarias, dos monges barbudos, das pedras preciosas*. Soledade: Prefeitura Municipal, 1986.

VERÍSSIMO, Érico. *O continente*. v. 1. São Paulo: Globo, 1989. (O Tempo e o Vento).

VIEIRA, Rogich. O papel do tropeiro na integração cultural do Brasil. In: JOB, Vera Ravagnani. *Tropeirismo e Identidade Cultural da Região de Sorocaba*. Sorocaba: Academia Sorocabana de Letras, Fundação Ubaldino do Amaral, Organização Sorocabana de Ensino, Secretaria de Educação do Município de Sorocaba, p. 19 – 25, 1983.

WACHHOLZ, Sara. *Messianismo no Brasil e o caso dos Monges Barbudos*. 2000 Monografia de conclusão, Curso de História, UNISC. Santa Cruz do Sul, 2000.

WALDRIGUES, Augusto. *História do Monge João Maria*. Curitiba: s.n, 1985.

WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar*: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense - 1989 – 1928. Santa Maria: UFSM; Bauru: Universidade do Sagrado Coração, 1999.

WEINHARDT, Marilene. *Mesmos crimes, outros discursos?* Curitiba: UFPR, 2000.

WOORTMANN, Ellen F. Herdeiros, *Parentes e Compadres*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UNB, 1995. (Estudos Rurais.).

APÊNDICES

Apêndice 01 - TABELA DE ENTREVISTAS

DATA	INFORMANTE	MUNICÍPIO	LOCAL	TEMPO
Abril de 2003	Sr. Naro	**Bombinhas**	Residência	1h10min
Abril de 2003	Sr. Vavá e Sr. Naldinho	**Bombinhas**	Paiol de Pesca – Retiro dos Padres	1h30min
Abril de 2003	D. Tinoca	**Bombinhas**	Residência	1h15min
Abril de 2003	D. Bina	**Bombinhas**	Residência	1h15min
Abril de 2003	S. Matheus	**Bombinhas**	Residência	1h30min
Abril de 2003	D. Maria	**Bombinhas**	Fundação Boi Mamão	1h
Abril de 2003	Rosane	**Bombinhas**	Fundação Boi Mamão	2h.
Outubro de 2003	D. Delma – Benzedeira	**Soledade RS**	Residência	1h35min
Out. de 2003	Tiza, Dilma e Branca	**Soledade RS**	Residência	54 min
Set. de 2003 e abril de 2004	Paulo Roberto Vasconcelos Pedroso	**Soledade RS**	Av. Maurício Cardoso - Soledade	2h15min
Janeiro de 2004	José Izaldino Porto	**Campestre Santa Maria RS**	Cerro do Campestre	45min.
Janeiro de 2004	Grupo família Burin, depoimento do Vanderlei Burin	**Santa Maria RS**	Cerro do Campestre	32 minutos
Janeiro de 2004	Gilmar Burin	**Santa Maria - RS**	Cerro do Campestre	30 min.
Fevereiro de 2004	Adão Brito	**Soledade - RS**	São Tomé	1h30min
Fevereiro de 2004	Nery Silva	**Soledade - RS**	Residência	1h
Fevereiro de 2004	Casal Brasil Portela	**Soledade RS**	Despraiado - Soledade	48 minutos
Março de 2004	Padre Tonico	**Candelária RS**	Casa Paroquial	1h43min
Março de 2004	Padre Alfredo Lenz	**Candelária RS**	Casa Paroquial – Linha Santa Cruz – Santa Cruz do Sul - RSRS	1h17min
Abril 2004	José Gonçalves	**Candelária - RS**	Residência	2h10min
Abril de 2004	Júlio Massirer	**Candelária RS**	Residência	1h18min
Abril de 2004	Marli Hainz	**Candelária RS**	Candelária	1h25min
Abril de 2004	Vilson Thumé	**Candelária RS**	Residência	1h03min
Abril de 2004	Professora Eneiva	**Rio Pardo RS**	Residência	1h39min
Abril de 2004	Padre Orlando Pretto	**Santa Cruz do Sul RS (relativo a Rio Pardo RS)**	Catedral SCS	1h08min

DATA	INFORMANTE	MUNICÍPIO	LOCAL	TEMPO
Abril de 2004	Olavo – Filho do Sr. José que detém o Cajado do Sto. Monge	**Rio Pardo RS**	Rincão dos Vargas – Estrada da Carvalhada	1h26min
Abril de 2004	Seu Nanati – José Ernesto	**Rio Pardo RS**	Secretaria Municipal de Cultura	Não gravada
Maio de 2004	Adão Ricardo Nunes	**Lagoão RS**	Residência	1h10min
Maio de 2004	Francisco Breno da Silveira.	**Lagoão-RS**	Residência	42 min
Maio de 2004	Casal Terço Cantado e D. Eufrázia	**Lagoão Soledade RS**	Despraiado..Lagoão	1h11min
Maio de 2004	Profa. Olga	**Lagoão RS**	Sede – Escola Municipal do Lagoão	1h.25 min
Maio de 2004	Prof. Dr. Paulo Pinheiro Machado	**Florianópolis SC**	UFSC	1h35min
Junho de 2004	Frei Euzeário Schmidt	**Gaspar - SC**	Convento dos Franciscanos	45 min
Junho de 2004	Prof. Sandro Moreira	**Mafra - SC**	Universidade do Contestado	1h30min
Junho de 2004	Sra. Regina	**Mafra - SC**	Secretaria de Cultura	1h20mi
Junho de 2004	Peregrinos	**Lapa - PR**	Parque do Monge	Observação
Junho de 2004	Sra. Rosane Burda	**Lapa - PR**	Residência	1h.
Junho de 2004	Sr. Aramis Gorninski	**Lapa - PR**	Residência	1h40.
Junho de 2004	Sr. Vicente Telles	**Irani - SC**	Museu do Contestado	3 h.
Julho de 2004	D. Dorothy Jansson e Paulo Moretti	**Sorocaba - SP**	Residência	2h.
Julho de 2004	Sr. Sérgio Oliveira	**Sorocaba - SP**	Escritório	2h.
Julho de 2004	Moisés - Guia	**Iperó**	Usina Ipanema	1h30

Quadro 03 – Quadro de Entrevistas

Apêndice 02 - Diagrama do Sistema de Crença

Apêndice 03 - Diagrama dos Textos

DOCUMENTOS

Apêndice 04 - Reportagem publicada no Jornal *O Ipanema* em 1873, sobre a "Pedra Santa" no Morro do Araçoiaba, em Sorocaba, e reproduzida no livro de Gaspar, *O Monge de Ipanema.*

A PEDRA SANTA

COLABORAÇÃO PUBLICADA NO JORNAL DE SOROCABA "O IPANEMA" DE QUARTA FEIRA, 26 DE NOVEMBRO DE 1873

Com o nome *Pedra Santa* é conhecida uma gruta no morro Araçoiaba, por ter nela habitado um religioso da ordem de São Francisco chamado João.

O aparecimento desse homem, que ficou geralmente conhecido pelo nome de Monge da Fábrica, foi tão misterioso que para logo conferiu-lhe o povo a aureola de santidade.

Foi curta a sua vivenda nessa gruta, porém toda cheia de não vulgar penitência.

Similhante àquele que, chamado no deserto, mostrava a todos o caminho do Senhor, o Monge desferiu a santa palavra no meio dos bosques da referida gruta, encaminhando a quantos o escutavam no ensino da Verdade.

Diversas vêzes se mostrou na Capela desta Fábrica, após a missa conventual, celebrada então pelo padre Antonio Dias de Arruda, de saudosa memória, e fez se ouvir por centenas de pessoas com geral aceitação.

O seu leito era no rez do chão, seu alimento quasi nenhum!

Donde veio e para onde foi ninguém sabe até hoje dize-lo. Um dia sumiu-se o servo de Deus, deixando, porém, a lembrança de suas virtudes na gruta em que habitou, a qual ficou sendo chamada, desde então, *Pedra Santa.*

Os homens, de ciência, atendendo a lenda popular, tem visitado êsse recesso de paz.

Ainda no ano passado o Exmo. Sns. Bispo de Olinda escreveu o seu nome na parede central da mesma. É constante a passagem de romeiros por esta Fábrica com destino a *Pedra Santa*, onde em frente a uma cruz de madeira, já carcomida pelo tempo, a que lhe fica a esquerda, cumprem os seus votos, acendento velas e recitando orações.

Sôbre a *Pedra Santa*, na altura de 50 metros mais ou menos, há uma pequena área de difícil acesso, em que estão assentes três cruzes paralelas, sendo duas de madeira tosca, e a do centro de ferro, a qual foi fundida à 1 de Novembro de 1818.

No arquivo deste estabelecimento nada consta a respeito desta triplece memória; há, porém, quem assegura que foi levantada em honra desse santo peregrino, sob a administração do Tte. Co. Ricardo José Gomes Jardim.

Em atenção à pia crença dos habitantes desta Fábrica acerca da *Pedra Santa*, o digno Snr. Domingos José Pereira das Neves, almoxarife da mesma, obteve à 13 do corrente, do Revd. Snr. Vigário da Vara desta Comarca Padre Antonio Joaquim de Andrade, provisão para erigir um altal, afim de nele celebrar-se uma missa.

Hontem teve lugar a tão desejada romaria.

Pela manhã, uma das mais lindas deste mez, achava-se na entrada da gruta um lindo altar, cerdado de árvores, das quais pendiam lindas trepadeiras e flôres silvestres: um tapete

de folhas ocultavam completamente o chão, e em diversas partes desfraldava-se o pavilhão nacional.

Ali estava o Snr. Neves, outros empregados da Fábrica, o corpo de operários, algumas senhoras e cavalheiros. As 8 horas apareceu o Capelão, que mandou dar os sinais da missa.

A Banda Musical União que é mestre o Snr. Antonio Generoso Prestes, tocou durante a missa, que começou às 8 e meia em ponto; e muito contribuiu para o realce da solenidade pela execução de escolhidas peças.

Ao Evangelho orou o Revd. Padre Barroso demonstrando aos ouvintes qual o fim da romaria, e o modo de torna-la meritória perante Deus.

Terminando o sacrifício, em que reinou o mais profundo silêncio e adoração, retirou-se o povo na melhor ordem possível, tendo muitas pessoas, antes da partida, orado diante da cruz do pavimento térreo, a qual estava rodeada de luzes.

Durante éste ato de piedade, os músicos da referida banda indo ao alto da *Pedra Santa* tocaram tão maravilhosamente, que bem parecia condizer com a solene reverência que se havia terminado, após o que o dito Snd. Neves ofereceu um delicado almoço não só aos executores de tão sublime melodias, como ao Revd. Capelão e diversos cavalheiros, havendo em tudo isto a mais completa harmonia.

Às 11 horas em testemunho de aprêço de tão linda festa, êsse grupo acompanhava o mesmo Snd. Neves a sua residência, onde ainda teve-se felizes momentos em apreciar não só a mesma música, como também o desvelo da excelente espôsa e filhos desse cavalheiro, aos quais pouco depois deixando, cada um levou consigo recordações saudosas de um dia como este, imorredouro pela sua magnitude.

FÁBRICA DE FERRO SÃO JOÃO DO IPANEMA
SEGUNDA-FEIRA, 17 DE NOVEMBRO DE 1873
IBITINGA

(copiado por Antonio Francisco Gaspar em 7-5-948 da coleção de jornais antigos, existentes na Biblioteca do Gabinete de Leitura Soracabano)

Obs.: Este documento consta no Livro de A. F. Gaspar, *O Monge de Ipanema*. SP: Sorocaba: [s.n], 1954, pg. 75-78.

Apêndice 05 - Transcrição das Correspondências Oficiais dos Palácios das Presidências das Províncias do RS e SC, referentes ao envio de João Maria D'Agostini para Santa Catarina em 1848.

Registram-se nos Livros do Arquivo Público de Santa Catarina as seguintes correspondências recolhidas e aqui transcritas conforme numeração abaixo. Assim, é possível montar a seguinte seqüência:

1 – Carta 01 - Ofício Governador da província de SC para Governador da Província do RS – D'Andrea.datado de 20 de dezembro de 1848. Resposta à correspondência enviada pelo Governador D'Andrea quando do envio de João Maria para SC, conforme anexo livro prof. Fachel, pg. 87 (Doc. 3), as páginas 88, 89,.90, 91 (referentes aos doc. "4a" a "4e") dizem respeito aos despachos para a viagem do Monge João Maria, onde o Gov. de Santa Catarina informa que o Monge pede para residir na Ilha do Arvoredo. Entre uma e outra correspondência decorrem-se pouco mais de um mês.

2 – Carta 02 – Carta endereçada ao Presidente da Província de São Pedro, D'Andréa, e provável anexo à carta de D'Andrea ao Governador de Santa Catarina, datada de 09 de fevereiro de 1849, por parte de João Couto Lobo Barreto, provável chefe de Polícia do RS, que presta as informações sobre o levantamento procedido a respeito de João Maria. Cita João Coquet, francês de Porto Alegre que diz haver conhecido João Maria em Pelotas. Esta correspondência já é parte do levantamento providenciado pelo Governador D- Andréa, para responder a ofício recebido do Governador de SC solicitando mais informações sobre o Monge, datado de 18 de janeiro de 1849, conforme anexo Doc.5 em Fachel, pg. 93.

3 – Carta 03 – Carta endereçada ao Presidente da Província de Porto Alegre, por parte de João Evangelista de Negreiros S. Lobato, provável oficial da polícia, datada de 14 de fevereiro de 1849, que escuta o Francês João Coquet, no qual este senhor informa da presença de João Maria na Argentina e indica alguns imigrantes argentinos de Pelotas para maiores informações. Certamente também anexo à resposta do Gov. do RS, no conjunto com a Carta 02.

4 – Carta 04 - Ofício Governador da província de SC para Governador da Província do RS – D'Andrea. Datada de 02 de março de 49 - Acusando recebimento do s esclarecimentos solicitados a respeito de João Maria D'Agostini (grafado em toda a documentação como Agostini). Este ofício é resposta aos documentos anteriores, onde constam as transcrições sobre os pedidos de informação a respeito de João Maria.

5 – Carta 05 – Cópia carta Gov. D'Andrea, da Província de São Pedro, datada de 04 de março de 1849, onde acusa solicitação de pedido de esclarecimentos sobre João Maria e dá as informações além de notificar os anexos sobre a investigação que mandar proceder para tal.

6 – Carta 06 – Carta de Telêmaco Bouliech, de Pelotas, para José da Cunha Lobo Barreto (**devendo haver engano frente à carta de número 2, onde aparece o nome de João Couto Lobo Barreto**), datada de 14 de março de 1849 onde dá relato das informações recolhidas em Pelotas, onde cita morador de Rio Grande, que o trouxe de São Paulo e encaminhou para Pelotas. Esta carta está citada em Fachel, 1995, à pg. 99, quando apresenta cópia de ofício do Presidente da Província de Santa Catarina, Dr. Antônio Pereira Pinto, datada de 15 de maio de 1849 para Presidente D'Andrea, acusando recebimento de cópia da mesma. Ali o prof. Fachel faz as seguintes observações: "Os ofícios do tenente-general Andréa aos quais se referem as resposta do Doutor Antônio Pereira Pinto, o autor não conseguiu localizar no AHRG, devendo ser a cópia aqui transcrita, no início destes documentos (Carta O1) .

Documento: Carta nº 01 - Correspondência Governador Província RS para Gov. SC
Coleta: fotograf e trasncrição livro
Município: Florianópolis
Data coleta: maio 2004.
Original: Arquivo Público de SC – Correspondência Governadores Província do RS e SP de 1844 a 1861 – Livro 2 – p. 38 Verso e 39.
Data do Documento: 20 de dezembro de 1848 –.
Endereço:
Local: Arquivo Público.

Ao Presidente do Rio Grande

Ao mesmo.

Ilmo. Exmo. Sr. Tenho a honra de acusar a recepção de ofício que V. Excia houve bem dirigir-me datado do Rio Pardo em 25 de novembro próximo passado, o qual acompanhava o Monge João Maria Agostini. Este indivíduo tendo estado em minha caza desde que aportou a esta capital, pede-me agora que quer residir na Ilha do Arvoredo, aonde tranquilamente se pode entregar a vida contemplativa que adotou. Anuei as suas vogativas e será observada a sua conduta.

Do Governo a Sua Excelência.

Palácio do Governo de Santa Catarina, 20 de dezembro de 1948.

Ilmo. Emo. Sr. Tenente general Francisco José de Souza de Andréa. Presidente da Província de São Pedro do Sul.

Antônio José Ferreira de Brito.

Documento: Carta nº. 02 Correspondência Governador Província RS para Gov. SC
Coleta: fotografia e transcrição livro
Município: Florianópolis
Data coleta: maio 2004.
Original (Localização e circunstância): Arquivo Público de SC.
Data do Documento: 09 de fevereiro de 1849 – Vol. 2 – p. 135
Endereço:
Local: Arquivo Público.

Ilmo. Sr. Em data de 3 do corrente recebi officio, o qual de ordem do Exmo. Sr. Presidente desta Província, Vossa Senhoria endereçou ao Exmo. Sr. Vigário Geral, ao qual satisfaço na qualidade de seu delegado, e encarregado da Vara Geral, por sua ausência na Villa de Santo Antônio da Patrulha. Em quanto ao primeiro quesito informo a Vossa Excelência que o Monge João Maria não tem Ordens Sacras. Ao segundo, que não pertence a comunidade alguma monástica. Pelo que pertence a sua vinda a esta Província, quando chegou, d´onde, se por mar, ou por terra não posso informar a V. Sa. Consta-me porém, que existe nesta cidade, residente na rua de Bragança, casa nº 122 João Coquet, o qual conhece perfeitamente o referido Agostini; ouvindo pois V. Sa. o dito Coquet, poderá V. Sa. Ficar cabalmente informado a tal respeito. Deos guarde a V. Sa.

Porto Alegre, 9 de fevereiro de 1849.

Ilmo. Sr. Bernardo Joaquim de Mattos José Ignácio de Carvalho Freitas. Conforme o oficial Maior João da Cunha Lobo Barreto.

Conf. Joaquim de Almeida Coelho.

Secret. Do Governador.

Documento: Carta nº 03 Correspondência Governador Província RS para Gov. SC
Coleta: (fotografia e transcrição livro)
Município: Florianópolis
Data coleta: maio 2004.
Original (Localização e circunstância): Arquivo Público de SC.
Data do Documento: 14 de fevereiro de 1849 (cópia) – Vol. 2 – pg. 136 Endereço:
Local: Arquivo Público.

Ilmo. Exmo. Señor. Em cumprimento das determinações que de ordem de V. Exa. Me forão transmitidas pela Secretaria do Governo em ofício de 10 do corrente, mandei chamar a minha presença o Francês João Coquet, de quem solicitei sobre o Monge João Maria de Agostini as informações a que se refere o Padre José Ignácio de Carvalho Freitas na última parte do ofício que devolvo a V. Exa. O dito francês assegura ter visto o mencionado Monge em Buenos Aires, no Palácio do Ditador João Manoel de Rozas, em companhia de quem residio por algum tempo, ignora porém si o Monge João Maria de Agostini veio de Buenos Ayres diretamente para esta província, a época em que sabia da referida Cidade e os motivos que párea isso ocorrerão. Sobre estes três pontos poderão talvez dar a V. Exa. Cabais informações alguns emigrantes residentes na cidade de Pelotas, e por isso julgo conveniente que a respeito seja ouvido o Delegado de Polícia da mesma cidade.

Deos guarde a V. Exa.
Secretaria da Polícia em Porto Alegre.
14 de fevereiro de 1849.

Ilmo. Exmo. Tenente general Francisco José de Souza Soares D´Andrea.
Presidente da Província.

João Evangelista de Negreiros Sayão Lobato.
Chefe de Polícia

Conforme Oficial Maior João da Cunha Lobo Barreto.
Conf. Joaquim de Almeida Coelho.

Ilmo. Sr. Bernardo Joaquim de Mattos
José Ignácio de Carvalho Freitas.
Conforme o oficial Maior João da Cunha Lobo Barreto.
Conf. Joaquim de Almeida Coelho.

Secret. Do Governador.

Documento: Carta nº. 04 Correspondência Governador Província RS para Gov. SC
Coleta: (fotografia e transcrição livro)
Município: Florianópolis
Data coleta: maio 2004.
Original (Localização e circunstância): Arquivo Público de SC – Correspondência Governadores Província do RS e SP de 1844 a 1861 – Livro 2 – pg. 40-Verso.
Data do Documento: 02 de março de 1849 –.
Local: Arquivo Público.

Ao Presidente da Província de São Pedro.

Olmo. Exmo. Sr.

Tenho a honra de acusar a recepção dos ofícios de V. Exa. datados de 03 e 04 de março últimos. O primeiro acompanhado do documento que [resultara ?] das indagações a que V. Exa. Mandou proceder a respeito dos “pretos” crioulos Maria Ivanilda e Harcano (?) que reclama pela sua liberdade, e o segundo dos esclarescimentos que V. Exa. Obteve a cerca do Monge João Maria Agostini, os quais tiveram o conveniente destino.

Deos guarde V. Exa.

Palácio do Governo de Santa Catarina, em 2 de Março de 1849.

Ilmo. Exmo. Tenente Genertal Francisco José de Souza Gomes de Andréa. Presidente da Província de SãoPedro do Sul.

Antônio José Ferreira de Brito.

Documento: Carta nº. 05 - Correspondência Governador Província RS para Gov. SC
Coleta: (fotografia e transcrição livro
Município: Florianópolis
Data coleta: maio 2004.
Tipo:
Original (Localização e circunstância): Arquivo Público de SC. Correspondência Governador Província RS para Gov. SC Vol. 2
Data do Documento: 04 de março de 1849
Local: Arquivo Público

Ilmo. Exmo Senhor. Em resposta do ofício de Vossa Excelência de 18 de janeiro último, exigindo que eu lhe dê os esclarecimentos que por ventura tenha obtido ou possa ter sobre o Monge João Maria Agostini, a fim de poder satisfazer a exigência do Governo Imperial, tenho a dizer a Vossa Excelência, que o dito Monge me declarou não ter ordens, e que vivia de seu trabalho, e por toda a Campanha tinha tido informações de ser elle dado a bebidas espirituosas e a traficar com pinturas de santos e outras cousas dessa ordem. Levo mais ao conhecimento de Vossa Excia por cópia os esclarescimentos obtidos pelo Chefe de Polícia e Vigário Geral.

Deos guarde a V. Excelência. Palácio do Governo em São Borja, 4 de março de 1849.

Ilmo. Exmo. Sem. Vice Presidente da Província de Santa Catarina. Francisco Jose´de Souza Soares D´Andréa.

Conf. Joaquim Almeida Coelho [Secret. Gov?]

Documento: Carta nº. 06 - Correspondência Governador Província RS para Gov. SC
Coleta: (fotografia e transcrição livro
Município: Florianópolis
Data coleta: maio 2004.
Tipo:
Original (Localização e circunstância): Arquivo Público de SC.
Data do Documento: 14 de março de 1849 – Vol. 2 – p. 138 Cópia.
Local: Arquivo Público.

Ilmo. Exmo. Sr.José Vieira Viana. Conformandou-se as ordens de Vossa Sra. Procurei obter alguns pormenores sobre Monge João Maria Agostini, eis o que pode conseguir. 1º Nunca aquele indivíduo residio no Palácio do Ditador Rosas em Buenos Aires, este chefe quis obrigar o Dito Monge a ir Catequizar nos índios Charruas, este obedeceo e não tendo conseguido resultado algum favorável, voltou a Buenos Aires aonde o Ditador Rosas o deteve 11 ou 14 meses, aos fins dos quaes, e por muitos empenho, lhes concedeo passaporte para retirar o Monge João Maria Agostini, dirigio-se para a província de Corrientes e d´ali passou a de S. Paulo aonde a vários ´pontos predicou desta Capital dirigio-se a Santos, aonde foi recebido a bordo de hum Bergatin pertencente ao Sr. João Martins de Freitas do Rio Grande, que o conduzio até esta cidade sendo nela hospedado na casa do mesmo Freitas, que lhe deo com que pagar sua passagem até esta cidade de Pelotas aonde chegou no dia 13 de junho de 1848 incerta, ou antes é ignorada a época fixa de sahida do Monge de Buenos Aires, e atribue-se que o motivo que teve para deixar aquella capital foi o tratamento pouco lisongeiro que recebeo do Ditador Rosas, depois de sua volta da Catequese dos índios. Tais são as promessas que tenho podido alcançar, e logo que obtiver algum outro resultado das minhas indagações, serei [pronto?] em participar a V. Sa. De quem sou attento e obrigadíssimo servo.

Telêmaco Bouliech

Pelotas, 14 de março de 1849.

Conforme Official Maior José da Cunha Lobo Barreto.

Conf. Joaquim de Almeida Coelho.

Secret. Do Governador.

ANEXOS

Anexo 01 - ENTREVISTAS

Entrevista: nº. 04 **Município**: Candelária **Data**: abril 2004
Duração: 16 minutos (parte 01)
Entrevistado: Sr. Alcebíades Antônio Soares - Benzedor 2 **Idade:**
Endereço: **Local**: Candelária

JO – Eu tenho aqui na minha rua uma senhora que era novinha. Me chamaram e eu cheguei lá, a criança estava para morrer. Então, os pais estavam "tironeando": um queria que ela morresse nos braços dele, a mãe queria que morresse nos braços dela. Eu cheguei e tirei aquela criança, entreguei para a minha patroa e saltei no lombo de um animal limpo; vim arrumar um carro para trazer para o médico. Mas, naquela época, isso faz uns trinta anos, trinta e poucos, só existiam dois carros no Santo Cerro. Dois cidadãos, Jorge Kopenborg e Ivo Bredo, da firma Bredo.... muito bem, tá ali a casa dele ... (mostra uma foto), este homem aqui, ó... Este, quando a casa caiu lá no Cerro, eu e ele levantamos a casa, se existia alguma coisa lá fui eu e ele que fizemos, eu e este Raimundo aqui.... O João Marques, que era natural daqui.

CG – Eu consegui uma foto de que eu acho que falei para o senhor na quinta-feira, que mostrava quatro pilares e com um telhadinho de zinco, meio antiga., Aí, depois, quando teve aquele projeto do bondinho, aquela coisa ali, naquele momento, parece que botaram abaixo a tal de casinha e hoje não tem mais nada, não tem nada. Tem, no lugar, tem um lugar que é perto de onde era a cacimba, aquele poço grande, ali o pessoal ainda bota muita vela, mas não tem nenhum marco, não tem nada.

JO – Ali era a casa e agora, depois que caiu a última casa lá, foi eu e este homem que fizemos. Ele é morto, faz uns anos que ele é morto, o João Marques. Ele trabalhava na rodoviária, era caixa. Eu e esse caboclo é que fizemos, levantamos, arrumamos, e ajeitamos tudo, porque tinha diversas imagens de santo, tinha a imagem de Cristo, que era a principal, Nosso Senhor Jesus Cristo e outras imagens. Então, ali, o pessoal chegava, com todo respeito, com todo amor,. ajoelhava, rezava, chorava, fazia terço, era uma coisa interessantíssima. A fonte, lá em baixo, escangalharam tudo, a prefeitura não devia ter feito aquilo que fez...A máquina entrou lá e virou tudo, porque era um barranco e dali saíam duas fontezinhas, uma água era a água benta e a outra saía para se lavar, lavar os pés, lavar a cabeça, quem queria. Aquela água era santa, aquela água era benta,...E existia muito dinheiro naquele cerro e existe ainda, então porque bloquearam aquilo ali? Cavaram a fonte procurando dinheiro. Agora, estou contando coisa que eu vi, não é por "diz que...", porque muita coisa que eu lhe falei era minha mãe que contava para mim, mas na minha época, de dez anos para cá, oito anos para cá, então já é do meu conhecimento. Foi tirada uma panela mais ou menos deste tamanho aqui, uma panela de pé. Essa panela de pé tem um vinco em roda, metade dela tem um vinco no ferro, e isso ficou direitinho no chão, então, eles bloquearam aquela fonte atrás desse dinheiro e eu achei um livro, um roteiro desse dinheiro, e eu fui atrás e tava só o buraco...

CG – Lá perto da fonte?

JO – Lá perto da fonte, a três metros,. Por exemplo, a fonte era ali, e a três metros estava o buraco, direitinho, direitinho o buraco , mas uma semana antes, tiraram.

CG – Mas o senhor achou um livro que falava disso?

JO – Sim, o Livro do São Cipriano, o último livro do São Cipriano que passou pelas minhas mãos tinha 140 enterros de dinheiro.

CG – O Livro de São Cipriano fala de enterro de dinheiro? Não sabia....

JO – Tem sim. Esse livro passou pela cidade. Eu vendi por 15 cruzeiros para o .... Ele era assim, tipo curioso também, benzedor como eu, então ele queria aquele livro, porque o povo tem uma fé, mas eu não tenho fé de livro, porque cada livro são quatro partes, eu pego a boa....

CG – E quais são as outras?

JO – As outras eu deixo. Magnetismo, hipotismo, magia negra, feitiço, estas coisas eu deixo de lado. O livro da bruxa... tem tudo isso.

CG – Mas a parte boa ali é o que?

JO – De orações. Benzeduras, simpatias, rezas fortes. Eu pego e gravo logo na memória. Eu mando vir....Vou fazer 86 anos, mando vir de onde quiser, quem saiba mais oração do que eu. De sair assim ó... termina uma e começa outra, como eu disse aquela, naquele dia, do Engasgado. O Santo Monge andava aí... Seria Santo Monge ou seria Jesus Cristo? Esta é a coisa que eu queria saber e esta pesquisa sua eu vou ficar com ela gravada na minha vida.

CG – Olha, eu espero poder dar um retorno para o senhor viu? Terei a máxima satisfação. Até porque eu moro em Santa Cruz, venho aqui sempre e posso vir aqui conversar mais. O fato dele ser ou não ser Jesus Cristo é uma coisa que eu não vou descobrir não é?

JO – Toda a promessa, todo o pedido que fazia para aquela água, aquele cerro, aquele poder ali era válido. Onde vou voltar agora, que eu falei dos dois carros que tinha em todo o cerro lá, sobre esta criança doente. Então, na vinda, não consegui ninguém. Na volta, daqui para lá, consegui. Esta criança veio e minha esposa fez uma promessa de que se esta criança se salvasse, porque saiu assim, virando as vistas para morrer...

CG – E o que é que ela tinha? O senhor não sabe também....

JO – Não sei. Não recordo mais o que é que era. Se ela se salvasse, quando ela tivesse um ano, nós levaríamos ela lá na Santa Fonte e lavaríamos a cabecinha dela lá na água benta, com um traje branco.Nós fizemos porque esta mulher trabalha muito. Trabalha e é minha vizinha e afilhada minha, a filhinha, porque o que a cabocla diz pode assinar, daí taí, é minha afilhada. Então, é impressionante, neste momento fizemos um sacrifício enorme. O avô foi junto , o pai, o avô, fizemos até meio dia lá, eu levei alguma coisa para comer, eles não levaram, e aí nós repartimos lá. Eles ficaram emocionados porque eu levei e eles não.

CG – Eles não conheciam onde iam?

JO – Muito pouco...Porque são de origem que não dão muita bola, esse senhor, o avô dela, noventa anos, fez agora, há uns vinte dias e eu lembrei desse homem. Ele deveria saber muita coisa. Essa noite eu perdi o sono, porque o senhor vinha fazer a entrevista, e aí eu analisei que ele não liga esta coisas, pode crer em Deus mas é em Deus, mais nada. Então este santo, este poder, no Santo Cerro, era e é emocionante, porque as pessoas velhas, que vão lá, vão pagar promessa, de graças que receberam, não é por esporte, como a prefeitura que bloqueou aquilo tudo de máquina, botou a ponte, encanou, mas não devia ser, devia ser a natural que Deus fez. Na minha opinião, com a minha "burrice": não, aquilo não devia ser mexido. Com a ganância do dinheiro.... porque o que escangalhou tudo é a ganância, o egoísmo, é verdade. No meu pouco estudo eu acho que sim. Porque o cara, quanto mais tem mais quer, e aí esquece de Deus. O deus dele é o dinheiro, não todos, não todos, porque um é assim, o outro é assim, é muito interessante a nossa vida. É muito interessante, difícil de entender o povo, viver o povo, o viver de certas pessoas deste mundo. O que está nos iluminando existe. Um tem uma fé, o outro tem outra. Eu falei ontem ainda das Igrejas aí, da capatazia do DAER ao Banco do Brasil tem sete igrejas, isso é religião? Porque cada vez eu vejo mais coisa desagradável, eu

vejo tanta guriazinha aí com doze anos com filhos nos braços. Cadê o pai? É o vento....E o governo leva a culpa tá? Olha, a menina desapareceu....Desapareceu? Porque a mãe não cuida. A mãe não sabe da filha por onde anda. Há pouco tempo, cidadão, eu vi uma entrevista pelo rádio sobre um menino que mataram em Candelária, um gurizinho de oito anos, acharam morto, atrapado nos galhos, que horror! Que coração. E aí eu ouvi a entrevista da mãe com o delegado, onde ela disse: "É, ele saía toda noite, mas não me dizia para onde ia..." que mãe é essa. Que cuidado tinha essa mãe com uma criancinha de oito anos, vivia na madrugada, zanzando pela cidade? Então....eu, a criação que tive, com dezoito anos eu botei o cigarro na boca na frente da mamãe, mas com a ordem de não tocar fumaça no rosto dela. Então isso é muito estranho para mim. Eu fumava escondido e a mamãe ficou sabendo que eu fumava e um dia disse.... 'Óia meu filho...." nós tomando chimarrão, diz ela assim: "Tu pode fumar, a mãe não se importa que tu fumes, mas não me larga fumaça no meu rosto, não fume junto comigo, fuma longe, não me bota fumaça no meu rosto. Eu tinha dezoito anos e hoje eu vejo que com seis anos já anda na madrugada aí... Eu queria ser autoridade .... não, eu não ia sacrificar a criança, eu ia botar nos eixos os pais. Ah, porque tem que haver liberdade! Sim, mas essa liberdade tem moral, tem conhecimento... não é chegar em uma casa e perguntar: Cadê o fulano? Não sei... foi de trás do fulano...Então tá... E a guria tá lá em cima, em um motel... Então essa falha, se existissem esses pais, eu digo abertamente, em qualquer lugar, arriscando até a apanhar, porque o público às vezes; é muito violento, não era o caso de me bater, era o caso de me escutar. Prá criar filho como eu criei. Eu tenho um casal de filhos adotivos. E o meu filho com 46 anos, eu mando e desmando nele. Ele vem me visitar, mora em Lajeado, vem me visitar e .vem me ajudar: Meu filho, me faz isso.... meu filho, me faz aquilo... aí ele, prá inticar comigo, me diz: mas pai, eu sou visita... e eu digo: não estou perguntando, estou mandando, estou dando ordem, é para fazer, tá ali. Ele ó (me mostra uma foto).... Seu nome é Moacir. Moacir Soares, trabalha no MAJOLO, mora perto da fábrica...

CG – Me diz uma coisa, seu Alcebíades. E essa família, essa criança, depois nunca mais voltou lá no Cerro assim... pagaram a promessa...

JO - Eles foram muitas vezes, assim.... Eles não vão muito, mas continuam, têm respeito por aquela água, a fonte sagrada. A menina hoje está com uns trinta e poucos.... Esse gurizinho (outra foto) chama-se Felipe. A mãe dele é a que foi socorrida, a Marisa. Esse já é o filho mais velho dela.

CG – E esse senhor que ajudou a construir a casinha lá também? Ele tinha fé no Monge?

JO – Tinha, tanto é que ele foi quem me convidou para fazer a casa. Ele soube primeiro que eu que ela tinha caído. Aí, ele veio aí e me disse: "Olha, Alcebíades, tenho uma história para te contar, gente foi no Cerro e disse que a casa lá em cima não tem mais nada, caiu.... vamos arrumar?" Eu disse: vamos.. Aí passamos o dia trabalhando, metemos martelo, prego, machado, toda as ferramentas que nós precisávamos, e lá armamos, cobrimos, porque as folhas de zinco estavam por lá....

CG – Conta aí, como vocês encontraram o local lá? Muito destruído?

JO – Não tinha nada, estava aos pedaços, totalmente destruído.

CG – Mas foi alguém? Ou foi o vento? Dava para ver pelo estado das coisas?

CG – Não sei informar. Estava tudo revirado. Antes, nesta casa, existia um lugarzinho com as santidades. Uns quantos santos ali, de pedra, uma mesinha, uma caixa para os dinheiros ali, pois o pessoal deixava muito dinheiro...

CG – Pois é, o senhor me falou na quinta-feira que o pessoal deixava muito dinheiro.

JO – O pessoal deixava muito dinheiro, era vela, o pessoal acendia, o pessoal fazia promessa... Ah... se eu for feliz vou deixar essa corrente lá.... então tinha tudo. Tinha dinheiro, tinha santo, tinha jóia, tinha de tudo. Cabelo, as pessoas cortavam, e colocavam ali, tudo promessa. Era Jesus Cristo na terra. Não se via ninguém, é claro. A gente tinha aquele amor, aquela devoção ali e eu tenho até morrer. Eu tenho até morrer. Anteontem eu mesmo estava falando para arrumar um para o dia 13 de maio, eu queria ir lá na fonte, buscar uma água benta, levar uns pacotes de vela, pagar as minhas promessas até que eu já esqueci, então eu rezo bastante e ofereço pagando as que eu fiz e não me lembro...

CG – Mas por que 13 de maio?

JO – Treze de maio foi o dia em que apareceu a Nossa Senhora com as crianças, o dia de Nossa Senhora de Fátima. O senhor vê... eu tenho tanta religião, tanto amor naquele cerro lá, naquela água, nesse poder que andava aí, que eu ainda acho que vou me mudar da terra para o Céu. Eu não sei para onde Deus me leva, sem entender se era o Monge ou se era Jesus Cristo, esse catecismo está aí só aos pedaços. Este é do 13 de maio onde ela tá com as crianças. Aqui tem uma parte que eu adorei muito, e tem pessoas que vêm por aí par se benzer e eu tenho que, fora do meu agrado, corrigir, da prática, de como se vai em uma Igreja, quando se vai numa procissão, não se vai para conversar, se vai para se concentrar com Deus, para pedir, pois Jesus Cristo disse*: pede e recebeis, procuras e acharás, bate e a porta abrirá*. Então, por exemplo, a pessoa chega aqui, vem pedir uma profissão e eu vou benzer essa pessoa, nesse tempo em que estou benzendo, ninguém fale comigo. A minha família, minha esposa, meus filhos nunca falaram comigo, enquanto eu estava trabalhando, ninguém me interrompia e não me interrompe, eu estou só comigo aqui e Deus nesse coração. Quando eu estou trabalhando eu estou trabalhando, muitas vezes estou trabalhando com uma pessoa e a lágrima tá caindo, eu estou arrancando tudo que é ruim daquela pessoa . O que o doutor não conhece eu não conheço. Para isso, o que eu não sei o que é, eu saio dessa maneira:

> Mal que quer que seja,
> De onde quer que venha,
> Seja qual for tua natureza,
> Seja qual for teu princípio....

Este é o começo da Oração, da benção para estancar sangue. O sangue está fazendo "guaco" ali, eu chego e benzo três vezes ali e ele pára. Eu benzo as pessoas de longe para estancar sangue, não preciso ir lá e parar. Esta semana tenho uma prova destas, já que um senhor foi no médico, fez injeção e foi botando sangue pelas gengivas... Aquele mecânico ali do lado, o seu Claudomir Soares, meu parente de sobrenome, aquele homem não teve maneira. O sangue não parava ele veio aqui, eu benzi ele e o sangue não varou mais. Ontem fui lá ver como ele estava. O sangue parou e tirou as compressas. Ainda passei lá e ele lá, bem. Quando posso vou na casa, agora estou complicado com a guria, da saúde. Quando fez quatro dias que perdi a esposa, deu derrame nela, então ela ficou meio atrapalhada, uma mão está aí ...Mas ela está fazendo terapia, até ontem fui aí na secretaria da saúde para segunda feira ela começar de novo, mas faz quatro vezes só por mês, é muito gente e isso pouco ajuda. Daí ó, uma mulher deu um pau para ela treinar nos dedos...

CG – Me diz uma coisa, o senhor tem alguma benzedura que o senhor considere muito difícil assim? Como é? Ou todas elas mais ou menos tem o mesmo tipo de.... ou tem umas coisas que o senhor acha que é mais difícil de fazer?

JO – Tem umas mais fáceis. Olha, aqui está a criança que apareceu. Tem coração, benzedura simples, benzedura bem custosa, onde essa benzedura que eu consiga aí, para uma enfermidade que eu não conheço é muito longa, porque quando eu encerro essa cerimônia tenho que oferecer cinco Pai Nossos, cinco Ave-Marias, cinco Glórias ao Pai e não ao Padre,

que o nome é errado, eu retifico a expressão, Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Então, ela se torna assim, demorada, muito delicada. Eu vou dizer ela para o senhor ver uma coisa:

> Mal que quer que seja, de onde quer que venha,
> Seja qual for tua natureza, seja qual for teu princípio;
> Eu te ordeno em nome de Jesus Cristo,
> A quem tudo obedece no céu, na terra e nos infernos,
> A deixar o corpo de fulano, aqui presente.
> Eu te obrigo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
> Vou recitar cinco Ave-Marias, cinco Pai-Nossos e cinco Górias ao Pai
> Para que a mão poderosa tire esse mal
> E jogue onde não faça mal a ninguém".

Aí vou rezar para lá. Essa é a cerimônia com a pessoa junto. Mesma coisa, o câncer de mama, tem um monte de senhoras aí... que levavam caroços assim (mostra com os dedos o diâmetro), em trinta dias eu benzi e se foi... nunca se operaram, nem coisa nenhuma, estão aí bem, tem uma bem pertinho, levava uma bolota assim, por sinal eu disse para ela tirar o xerox dos documentos dela que eu ia encaminhar uma ficha no hospital universitário (De Santa Maria), que eu me trato lá. Já fiz uma cirurgia lá, em Santa Maria. Agora, dia 18, estou lá, se Deus quiser. Dizem que a fé derruba montanhas e eu tenho derrubado muitas. Hoje de manhã o primeiro telefonema que eu recebi foi em homenagem de agradecimento de um pedido que me fizeram e foi realizado. Foi atendido, essa pessoa estava cheia de gratificação, essa pessoa me falou hoje cedo. Eu tenho muito orgulho da faculdade que Deus me deu. Só não peço um tostão para ninguém. Eu faço um tubo de pomada, aí eu gasto tudo, compro. As pessoas chegam com as pernas aí tudo... Em Cachoeirinha tem uma mulher lá, que veio aí e a perna dela parecia uma escama de peixe, a cabeça tudo grudada, a orelha tava virando uma bola assim, está sã. Aqui na Marilene tem uma que foi desenganada aqui e desenganada em Santa Maria, saiu um cascão dessa grossura, assim, da cabeça. Ela me veio aqui no mês de setembro, chegou e perguntou se eu benzia.... eu disse: benzo. A senhora quer se benzer? Ela disse: Quero... Então tá. Entre! Entrou, sentou, comecei a benzer e ela começou a chorar. Eu cortei a corrente espiritual. Disse... A senhora não está se sentindo bem? Me disse.: Não, eu estou desenganada.... Eu disse: Quem falou com Deus? Quem falou com Deus? Ela disse:. Eu até viajei com o senhor, muitas vezes. Eu disse: Comigo? Prá onde? .... Lá para Camobi....No hospital Universitário de Santa Maria. Olhei para ela e disse: agora me lembro, algumas vezes a senhora estava junto na equipe dos doentes, mas como chegava lá e cada um saía correndo para sua clínica, eu não cuido da vida de ninguém, nunca perguntei, não sou de tá conversando, batendo língua em viagem. Não. Eu tô lá quietinho, no meu canto.... Mas o senhor quer ver uma coisa? Ela disse, e abriu o cabelo, um cascão assim dessa altura, aquilo rachava e corria uma água e fedia. Só Deus é que sabe... só Deus...Aí eu benzi de cobrero, benzi de diarzipela, eu benzi de tudo, eu cerco a doença, e às vezes que eu tô benzendo, não sempre, eu recebo o que eu vou receitar... eu recebo na mente... faz isso... receita isso... aquele chá conhecido que a pessoa usa e nunca adiantou... e isso aconteceu com essa senhora, eu recebi na hora. Nunca tinha ouvido falar. Veio muita gente depois dela, sã, aí da cidade para saber como eu tinha curado. E eu disse: não sei, eu benzi....

CG – Mas recomendou para ela um chá?

JO – Sim... eu recomendei para ela pegar uns trinta limões, descascar e espremer aquele limão e pegar este suco deste limão e ensopar a cabeça, bem molhadinho, e ficar com este limão ao menos 40 minutos, uma hora, com aqueles limões e depois, se quisesse lavar a cabeça podia lavar, e fazer a mesma coisa com o leite. O leite tira o veneno. O leite tira a febre, o leite dá o alívio "de vereda" em qualquer problema. Mordida de inseto, o que for.

CG – Mas podia ser este leite de pacote?

JO – Podia ser, qualquer coisa. De pacote ou colonial. Com 60 e poucos dias ela estava sã. E está sã. Ontem ela estava aqui muita atacada da pressão. Nem ia aguentar chegar aqui. Mora ali na Marilene.

CG – E ela fazia isso todo o dia? Como o senhor recomendou?

JO – Três vezes na semana fizesse. Depois do limão, o leite. Tirava um e botava o outro. Porque se aquela medicina do limão ardesse, botava o leite e tirava tudo daí. Imediatamente ela sentiu alívio, pois aquele poder do limão estava ardendo, queimando. Não, não aconteceu nada disso, mas aqui ó... aconteceu. Analisar e pensar e entender como é que tem que ser. O limão é um sucesso... Eu amanheço com uma mijada de aranha, um bolão assim, ó... Eu pego o limão e passo, e boto ali. No outro dia não tenho mais nada. Aqui em casa é isso. Ou a babosa. Ou a babosa....A Babosa, se o senhor tem uma crise nervosa ou uma úlcera, um tumor ou um câncer - porque em qualquer tumor é câncer, só que tem um que vai comendo a carne, tem um que vai comendo, e essa espécie dá muito com um fungo, um verme, nas pessoas com erisipela. Dá aquele vermelhão na perna, abre aquele buracão assim em ferida. Se a pessoa fizer o que eu mando, em trinta dias está sã. A coisa é feia. Eu seco de vereda. Porque eu já saio benzendo de primeira, de saco, porque toca numa erva com veneno, usam pílula e tal. Porque hoje é tudo envenenado, infelizmente, porque o trabalhador está se matando e não está vendo. Ele quer o dinheiro, e quem não quer. Eu queria um dinheiro para poder viver, arrumar minha casa que está aí caindo aos pedaços. Ter uma casinha bem arrumadinha, bem ajeitadinha, poder comprar um sofá. Uma casa em ordem para minha filha. Na hora que eu morresse, eu deixava ela colocada. Agora, montão de dinheiro? Hã, hã... porque o cara com aquele montão de dinheiro, ele esquece do Rei do Poder, e ninguém pode esquecer do Rei do Poder...

CG – O senhor se lembra de um caso que não teve jeito?

JO – A minha esposa não teve jeito. Minha esposa eu fiz de tudo, fiz muitos trabalhos aí. Tenho os livros, tenho muitos livros e que nunca tinha feito para ninguém, nunca tinha visto falar, fiz um trabalho com 12 velas acesas, então, quem estivesse na presença tinha que estar de joelhos e fosse o mal que tivesse no corpo dela iria, mas era a vontade de Deus e eu não posso curar. Eu não posso impedir o que Deus quer. Lhe dá uma dor no braço, aí, que desde menino tu sentes, pode sair e o senhor não sentir mais nada e pode não sair também. Se nós pudéssemos. Tudo o que a gente desejar na vida, nós pudéssemos adquirir, que bom seria não é? Mas não.... não.... O Senhor agradeça a Deus o que o senhor adquiriu até agora. E que ele lhe dê vida, que fortifique a sua vida, a sua inteligência e de seus familiares e que você possa colher e progredir aqui na Terra, onde existe a maior falsidade. Justiça e atenção a um bem que está fracassando, o bem está fracassando, tem mais gente para fazer o mal que para ajudar e eu nasci para ajudar. Eu queria ter mais poder material para que eu pudesse ajudar. Aconteceu muitíssimas vezes, pessoas que vinham por aí e chegar a chorar e rasgar a receita porque não tinham dinheiro para comprar e eu tirar do bolso o pouco dinheirinho, porque eu vivo da aposentadoria. Pudera , eu sou todo demolido. Eu sou tão ruim que um carro me pegou ali prá cá do salão “em diante”, e cortou a faixa enviesado, e eu, que vinha da roça e ele cortou a faixa enviesado, e entrou na ladeira do outro lado lá e me pegou, fui engaiolado. Muita coisa estranha aconteceu e até hoje me pergunto prá Deus como é que aconteceu... o carro entrou, capotou, um senhor lá me viu, me trouxe para o hospital , depois que avisaram a patroa eu já tava no hospital, eu tive vinte e poucos dias de hospital, dois meses e pouco engessado, a coluna me desmanchou tudo, tudo.... eu bato aqui fáz trá...trá... até hoje... Tem dias que estou duro do pescoço. Para olhar para o senhor tenho que trazer o corpo junto, para eu vestir a roupa de manhã eu me escoro na parede, largo a calça e vou lutando e treinando

para levantar o pé. Os meus médicos em Santa Maria admiram muito como é que eu ando de bicicleta por aí...

CG – Depois de tudo, isso é de admirar mesmo....

JO – A hora que eu não puder montar mais a minha bicicleta a vida tá pouca. Aí eu tô conhecendo algo estranho na vida. Eu sento o pé ali, dou uma empurrada e saio correndo. Graças ao Rei do Poder. Graças ao Rei do Poder.

CG – E me diga uma coisa seu Alcebíades. A princípio, o senhor atende gente de tudo que é classe.

JO - Sim, de toda a parte e de toda a raça, melhor dizendo. Me vem gente de toda a parte desse Rio Grande. De toda a parte. Eu tenho freguesia em Porto Alegre, Ivoti, São Leopoldo, de tudo quanto é canto. Dessa serra aí, de todo o beco vem gente aqui. Eu recebi o primeiro telefonema hoje de manhã, essa senhora que está .(pára para atender um telefonema e, na volta, entra direto em sua prática) bastante demorada, como estava te falando, é a benzedura para o câncer de mama. Esta, no benzer, eu faço uma novena, de vereda. Esta é outra muito demorada. Faço a novena com a pessoa ali. Na benzedura eu faço aquela oração, três vezes, com três Pai-Nossos e três Ave-Marias, de vereda. E agarro umas folhas de paus aí e boto em um vidro com álcool, e dou para botar ali e o carocinho desaparece....

CG – E é um problemão hoje.....

JO – Como tem, como tem. Do lado do Abílio, tem ali uma senhora que estava desesperada de dor, a coisa mais horrível que ela tinha no seio, estava para ir para Porto alegre. Eu falei com o cunhado ali , mas disse não vá.... vai lá e eles querem de vereda cortar. O médico quer é isso aqui ó (gesto com os dedos para significar dinheiro)... e tá certo, é a lavoura deles..... mas quando a gente pode defender, defende. Manda ela vir aqui. Aí ela veio. E eu comecei a benzer, fazendo as novenas, e dei um vidrinho com a fomentação. Eu lhe mostrei um vidrinho com a fomentação. Esta erva vaio na fomentação que eu faço. Com um vidrinho assim, prá passar três vezes ao dia e aquele carocinho desaparece. Então é a benzedura e essa coisinha que eu faço aí. Eu fico assim, alegre, orgulhoso do poder que Deus me deu. E eu, quando posso, tô sempre estudando meus livrinhos, uma coisa aqui, outra ali e o livro que eu trabalho, ele é muito conhecido, é o Cruz de Caravaca. Eu tenho três livros de Cruz de Caravaca, diferentes um do outro. Tem quatro diferentes. Por sinal eu trabalhei com vendas de livros, então eu tinha a relação completa de todos os livros e tinha a livraria.... Mas ficava aquilo.... “Tio Bida, amanhã eu lhe pago”... eu, por aí, era conhecido por Tio Bida. Meu nome é Alcebíades Antônio Soares, aquele velhinho que benze.... Ah! É ali fica, lá em tal lugar. Eu trabalho de segunda a sábado de pé firme, assim, só saio para atender pessoas, meio-dia, fazer um remédio e no mais eu estou atendendo tudo ou estou benzendo.

CG – Me diga uma coisa, o senhor nunca sofreu perseguição dos médicos... nem no rádio....

JO – Não, e nem posso sofrer.

CG - Mas têm colegas teus que sim.

JO – Tem, tem porque cobram. Eu não cobro nada. Eu até remédio dou. Até dinheiro dou. Tava lhe contando que para comprar remédio eu até dinheiro dou. E estas pessoas estão todas em volta de mim. Eu posso provar. Então, ninguém me persegue, porque eu detesto propaganda. Porque propaganda é de produto e não de poder. O poder, o poder é o senhor que vai fazer propaganda para mim. Amanhã, o senhor conversando aí com um cara e ele vai dizer: tô com uma perna, não posso mais, e isso e aqui e o senhor vai dizer: “Olha eu conheço um velhinho assim, assim e assim, e ele benze muito bem”.... Essa é a minha propaganda. E nem quero viver disso. Deus me ivre. Propaganda, no, eu não vivo disso. Tenho esse

compromisso com Deus. Ajudar sempre, sem propaganda... Ajudar, servir, dentro da lei de Deus.

CG – Tio Bida, e o senhor encontra outros que trabalham como o senhor com benzedura ou vocês não se conversam? Vou começar a chamar o senhor por Tio Bida....

JO – Não, não conversamos. Aqui tem um horror de benzedor. Tem um ali na faixa, abaixo da granja. Seu Roda. Diz que benze muito bem. Mas cobra. Tinha uma senhora aqui, em seguida, em Passa Sete, não cobrava é falecida agora e benzia muito bem. Tem outra aqui na Boa Vista, dona Mimosa. É uma rica de uma pessoa. É amiga minha. Ela tá com 100 anos. Tem aqui no rincão o Chico, o Valdo, estes benzedores, tudo nós conversamos, nos conhecemos. Até quando eu preciso de alguma coisa eu procuro eles. Tem aqui o fiscal da federação, o Carlos de Iemanjá...

CG – Ah, tá. Mas aí já é religião. Umbanda, coisa e tal.

JO – Pois é. Mas esse é que podia me perseguir....

CG – Não, mas uma vez até falou. Lá em Santa Cruz, às vezes, a gente ouve numa rádio, um radialista falando mal.... falando mal até porque às vezes não é nem por cobrança... é só para pegar no pé ou às vezes para ficar de bem com os médicos. Fala mal do pessoal que benze, que aí fica bem com os médicos.

JO – A minha maneira de ser.... Eu fui lá no INPS, ontem, e imediatamente aquela moça que atende as passagens, as viagens, só fez assim com o dedo para mim e disse: olha, eu preciso falar com o senhor. Atendeu umas pessoas que estavam ali e saiu para o lado e disse: “olha, eu acho que eu tenho aqui...” por exemplo, duas pessoas, uma perseguindo a outra no trabalho. Me dá um nome e eu, através das preces, aqui, Deus dá o poder de existir paz entre aquelas pessoas, amor, entendimento. Termina aquela perseguição e aquela contrariedade. Isso foi lá no INPS, ontem, e aquela moça que atende as passagens taí ó...(diz o nome)

CG – Mesmo sem o senhor conhecer, o senhor faz ....

JO – Só me dá o nome e eu aqui me concentro e trabalho.

CG – Mas aí é trabalho pela paz.

JO – Sim, pela paz, pela união, pela saúde. É meu poder, o senhor me entendeu? Eu trabalho pela paz, pela união.

CG – Não é propriamente benzedeiro, mas tem quem trabalha pela intriga.

JO – Sim, sim. Então, sou tão conhecido, tão conhecido na benzedura, no meu trabalho, que no fórum me deram, eu não te mostrei.do juizado especial, um desacerto entre o casal, um desentendimento. A pessoa está inexperiente, eu aqui dou o meu conselho, pago cerimônia, eu encaminho para o promotor. O promotor não sabe disso, porque não foi do setor dele que eu recebi este livrinho de presente. Esse livro, para mim, tem um enorme de um valor. O valor que esta pessoa me deu e o valor que eu tenho no fórum de todas as pessoas por este Rio Grande, por toda a comarca de Rio Grande. Eu tenho um espinho de uma disciplina que Deus me dá. Eu fiz curso na DOPS, a maior delegacia em Porto Alegre, eu fiz curso na secretaria de segurança, de vigilante, eu tenho minha carteira assinada pelo major da Brigada. Eu lhe contei que eu era guarda na TV Gaúcha e em três meses fui promovido a guarda chefe. Trabalhei um ano lá para Zero Hora e eu nem era da Zero Hora, era da Vigilância Atalaia em Esteio, com o Seu Jair, e o pai dele. Aí eu pedi a demissão e a Zero Hora já queria ficar comigo. Estavam tão satisfeitos com o meu trabalho que queriam me contratar. Me davam trinta dias para resolver meus negócios. Mas quem vai resolver negócios com autoridade, não sabe quando resolve. Eu não aceitei, mas fiz uma proposta para eles. Eu vinha embora, fazia meus

negócios e na hora que eu voltasse lá, para trabalhar, eles me contratavam. Estavam abertas as portas da firma para mim: "O dia que o senhor voltar aqui para trabalhar, está contratado!" Aí eu trabalhei dez meses aqui. Ah, não te mostrei, taí oh (pega uma foto para me mostrar), eu trabalhava nesta aqui. Esse ali sou eu em 76. Essa meninazinha aí da foto foi embora e nunca mais fiquei sabendo notícias. A minha esposa cuidava de crianças, também, e essa criança fui buscar no Salto do Jacuí, eu estava engessado ainda. A mãe deixou lá porque não pode pagar a conta de quem cuidava. E aí eu fui lá, depois ela arrumou dinheiro e eu fui. Aí a dona lá não queria entregar e eu disse: "Mas a senhora está errada. Não me queira mal, mas a senhora não pode prender a criança por causa disso". Essa criança está agora em Osório. Ela está com dezessete anos e essa criança, ficou com os documentos aí, ela era legalizada no posto, como eu representando o pai dessa criança. Não é minha parenta. Nunca tinha visto a mãe dela, nem coisa nenhuma. Tenho até um recado para a mãe dela aqui.

CG – Mas aí o senhor pegou a criança e devolveu para a mãe?

JO – Ela veio buscar a criança para levar dali a dois dias . Se não desse certo, se chorasse, ela trazia e nunca mais trouxe nem deu notícia.

CG – E como é que o senhor sabe que ela está em Osório?

JO – Depois veio um senhor aqui que me disse que estava junto com a mãe dela, que por sinal nem sabia o nome. Chegou aqui bem pertinho.... Em Osório. (disse o nome). Eu já estava com ela no pré. Levava e buscava na creche. Eu e minha esposa com ela no colo e esse é um velho de uns 90 anos, lá onde eu morava. Eu plantava numa terra dele, uma lavoura no cerro. Era eu que plantava. Hoje tá tudo em mato. Osvino Kurtz. Na Boa Vista, depois do Cerro.

CG – Me diz uma coisa. O pessoal ali na volta do cerro, todo mundo respeita a história. Nem todo mundo acredita....

JO – Não, nem todo mundo, não. Eu tenho muito pouco ido por lá. Tanto que quando a prefeitura bloqueou aquilo lá e fez o pavilhão, que era muito lindo, uma bela construção, hoje não tem mais nada. Eu passei vinte e cinco anos sem ir lá e depois fui, não tinha mais nada lá. E tô me preparando para ir de novo. Mas eu vou só até a fonte. Eu, prá tentar subir, precisava de ir alguém comigo. Precisava de um descanso. Se essa hora eu já tivesse lá em cima, devagarinho, como quem não quer nada. Assim ia subindo, tocando o violão. Uma vez para pagar promessa, subi tocando, mas tocando... Quem quiser ir lá naquele Cerro e disser assim: Eu vou, Santo Monge me leva: eu vou lá. Pode não ter condições e vai. Quer ir, vai....

CG – É.... mas não é conveniente não? Por exemplo, no caso do senhor, agora não é conveniente.

JO - Eu tenho todo amor e todo respeito e faço uma forçada dessas sabendo que estou todo contundido, sei que uns três ou quatro dias depois não vou poder caminhar. Vou ter que ficar agarrado nas cadeiras. Porque eu era domador. Já tinha dois bicos de papagaio quando o carro me pegou e aí demoliu o resto, da nuca até embaixo. Eu to aí vivendo de teimoso....

CG – Seu José, vem cá, que agora eu já tomei bastante tempo do senhor....O senhor acha que a crença do Monge ainda tem fôlego?

JO – Muito, perdeu muito, porque em primeiro lugar, o pessoal de Rio Pardo vinha às vezes em dois ônibus lotados. A Umbanda, a Umbanda tem muito respeito por aquele cerro, aquele Cerro é santo.

CG – Me diga uma coisa Tio Bida, só um parênteses, o senhor conhece alguém em Rio Pardo com quem eu possa conversar...

JO – Ali em Ramiz Galvão, não sei. Moravam uns conterrâneos meus, vizinhos, o Seu João da Rosa, e também este homem....outra pessoa em Rio Pardo que eu conhecia, a Falecida Bárbara. Não ouviste falar na Dona Bárbara? Era uma curiosa, particular, não era da Umbanda. Essa menina fazia cura misteriosa e eu fui lá, e é junto à ponte do Jacuí, já em campo, ali ela morava, na direita, e ficou uma filha dela trabalhando. Não é da seita de Umbanda, é uma casa particular, o poder é muito misterioso também. Filha da Dona Bárbara, mas eu me esqueço o nome dessa senhora. As pessoas que podiam ter muito para contar do Santo Monge são tão.... partiram todos e os que têm, como este que o senhor tomou nota aí, o compadre ou padrinho, Osvino Kuter, ele até poderá contar muita coisa, se o senhor puxar por ele, poderá largar muita coisa interessante. Pode dizer que é meu conhecido, que lhe indicou, pode dizer que falou com um compadre dele, o Alcebíades, são todos compadres na casa lá. O pai dessa menina que nós fizemos promessa e salvamos, que está trabalhando aqui no seu Arno Lersch, é que está cuidando do velhinho. O único filho, Renato Lauro Portes, o velhinho mora em casa do Renato e na casa dele mora um neto, Renato Portes. Se um dia o senhor fosse lá e cruzasse aqui eu ia junto. O senhor chega lá, o senhor fica cativo, está em casa. Que colonos maravilhosos. Eu tinha uma propriedade junto, do lado deles, comprei de um irmão, eu morava lá, fui barbeiro um horror de anos ali.

CG – Há, o senhor foi barbeiro. Como são as coisas, tio Bida?

JO – Eu ainda debocho dos barbeiros aí de Candelária. E eu trabalho com navalha (interrompe a entrevista e me leva para dentro da sala a fim de me mostrar também o seu pequeno lugar onde faz o serviço de corte de cabelo, etc... Mostra também a cruz de Caravaca, Nossa Senhora das Graças, São Braz para males da garganta, Santa Clara, os livros de benzedura,) Pois tem muita benzedura que eu faço pelos livros (captação do microfone de longe), para feridas, santo forte, também para...., para pressão, que só nas segundas feiras se faz, a casca da cebola é um remédio para pressão, a folha da cana de açucar é remédio, a folha da ameixa é remédio, deslocamento de retina.... uma benzedura para casa: São Silvestre. e o Pai Nosso/cuidai desta casa e de todo o seu alredor/ Livra de quebrantes, de olhos maus/ de todos os bichos peçonhentos/ de todos os malefícios/ de todas as pessoas traidoras ou que vão estar traindo a mim/ Na hora em que, o coração na mão,./ Com ele eu me desvio de mau olhado, mal de bruxa, mal da terra, mal do fogo, mal do vento, mau olhado, mal de tristezas, mal de injúrias e de tudo que me for mal que me possa suceder/ assim como Nosso Senhor Jesus Cristo/ que se submeteu a todas a estas dores na cruz para nos salvar/ eu peço a Jesus Cristo no momento das minhas aflições/ Dê um sopro prá benzer a minha casa, se tiver preso, que se desprenda, se tiver atada, que se desate, se tiver enredada que se desenrede, se tiver mal de qualquer natureza, com o poder de nosso Senhor Jesus Cristo, Santo Anjo da Guarda que todo mal há de cortar. Eu mando vir da onde quiser quem saiba mais oração que eu: São Jorge Guerreiro – São Jorge Cavaleiro da Ordem de Cristo, caminhou (inteligível). Uma oração contra os inimigos....Eu passo o dia dizendo uma oração atrás da outra. A maçã, conhece a maçã? É o remédio que eu mais trabalho. Quando ela.... quatro folhas, pega quatro folhas ... a babosa, eu tenho todo este material ali... umas 60 e poucas plantas de chá. Problemas de pele, eu tenho a japecanga. Rapidamente eu pego umas ramas lá no mato e ... o senhor quer ver...Essa porta, desde pequenininho ela é falada e foi tentado por centenas de pessoas... essa senhora, aí (vizinha), quando está querendo morrer corre aqui ó.... muito bem. O formato de uma porta, na pedra, com uma tranca de ferro e um cadeadão, um cadeado grande, então eu novo, ainda rapaz, doze camaradas tentaram ir lá. Queriam tomar conhecimento e fazer alguma coisa....

CG – E o senhor junto?

JO – Não, eu era muito novo. Ainda não tinha cara para ir lá. Tudo vizinho meu. Porque se eu vou eu destrincho a história. Mas não é fácil para chegar lá. E aí, eles foram e chegaram na

porta. Eles estavam no pé da pedra e bateu uma "marimbondama" que ninguém pode agüentar. Despencaram tudo loucos da cara de lá e lá não dá para ir. Agora há pouco, uns dois anos atrás, me contaram que um cara desceu de lá de cima, o local lá é Boa Vista, os dois lados. Lá onde os soldados do exército fizeram o muro. O senhor viu o muro? Não? Pois é, tem muita coisa para ver ainda... Lá onde os soldados fizeram o muro? (interrompo perguntando se não era o marco do exército sobre a altitude do cerro?) Tá, então tá. Por ali eu parei. Pois ali, um camarada tentou descer ou desceu, do lado de cá, do lado da porta...

CG – Mas a porta estaria incrustada assim no rochedo...pregada?

JO – É, na pedra. Um pouquinho do lado da Boa Vista. Porque uma coisa lindíssima é o senhor estar lá na saída do sol, ver o nascer do sol. É encantador, viu? É encantador. Então esta pedra, desde ontem.... estão tentando descobrir esta porta e eu agora estou... depois que eu parei de aprontar, me retirei de lá, não fui mais no Cerro, passei vinte e cinco anos sem ir no Cerro. Então, fizeram o pavilhão, terminou. Quando eu fui, já estava os pedaços lá, eu fui quando pagamos esta simpatia da criança e depois fui noutro dia pagar promessa.

CG – Mas o que contavam da porta? Porque uma porta ali?

JO – Pois aí é que tudo quer saber. Acho que tem um enterro, pode ter, um cabedal de ouro, jóias dos jesuítas...

CG – Eu já tinha ouvido histórias de enterro por lá, mas da porta não.

JO – (Interfere uma visita que ele recebeu) E tem uma gavetinha lá, naquela porta. Já foi muita gente. O povo candelariense luta demais para chegar lá. Mas tem uma coisa ali que o nego não chega nela, (novamente o visitante) tem um atrapalho no meio. É que já é um negócio assim, que já foi feito para não chegar. Um dia, um pessoal trabalhando, acharam um arco de ferro no formato de uma lagoa, cá em baixo, aonde falavam os antigos cá da Boa Vista que dava no poço da pedra. São mil e duzentos metros. Já tinha ouvido falar nisso?

CG – Mas no marco diz que são cerca de 560 metros de altitude e que eu ouvi dizer é que 1200 metros é o percurso até lá. Quer dizer, do nível do mar até ali deve dar uns 750 metros.

JO – Mas o senhor viu naquele marco, o senhor viu o letreiro que tem lá? O que marca lá? Mil e quantos metros?

CG – Marca mil e poucos metros acima do nível do mar. Pega a altitude da região toda, de Candelária. E a altura do cerro, do chão de Candelária seria 560 metros.

JO – Continuando nas fortunas do Santo Cerro, que é como aqui nós chamamos: Santo Cerro, Cerro do Monge. Estas duas expressões nos meus oitenta e poucos anos. Santo Monge, Santo Cerro, que tem ali. E aí, tentaram arrancar este arco de ferro, muita gente trabalhou cavando, abriram um... eu tive lá. E esse vovô de 90 anos tem muita coisa a contar. Talvez esteja muito esquecido. E esse pessoal não conseguia trabalhar. Porque descia uma mulher gritando lá de cima do Cerro, uns ventos horrorosos, e os negos por aqui ó.... todo mundo disparava apavorado... (Visitante) é só mato, é de dar medo, capaz, no meio do mato homem..... Todo mundo em disparada. Então, um dia, eu tive que chamar um senhor, que por sinal foi meu sogro, nessa época ele ainda não era meu sogro, chamar lá e aí vi o pessoal trabalhando, era um lote de uns seis ou oito homens cavando, era na forma de uma lagoa. E aí, depois, eles começaram a trazer pessoas com aparelhos, onde um aqui de Santa Cruz cobrou, na época, um conto e pouco prá levar o aparelho e afinal não sei se levou ou não levou. Esse pessoal trabalhou meses, meses, eu não sei se tiraram ou se não, de repente aquilo acalmou, largaram aquilo de mão, esse que era o meu futuro sogro, trabalhou um mês e pouco de peão, trabalhando... então aí, quando eu tive lá, já tinha ido uns (frentistas) lá.. pessoas entendidas do assunto, com muita prática, com conhecimento, e fez um triângulo. Em cada canto daquele

triângulo tinha uma vela acesa, aquela mulher, aquele poder que descia do cerro, que eles tudo disparavam, eles não cuidavam mais, não se invocavam mais com ela, porque dentro daquela área ali ela não entrava. Dentro daquele triângulo, foi feito um triângulo.

CG – Quando? Quantos anos o senhor tinha, mais ou menos?

JO – Tinha uns 17 ou 18 anos. É, faz mais de 60 anos. Esse negócio lá eu tinha mais de 20 e poucos anos, por aí. E até hoje se fala na dita porta. Não se sabe se alguém tirou ou não tirou. Eu tinha muita vontade, mas se não fui enquanto era novo, pronto....

CG – O senhor não ouviu falar em um senhor, que subiu muito lá, chama-se Julio Massirer? Ele não me comentou estas coisas....

JO – Não contou do dinheiro, da panela que cavaram e nem do arco de ferro? E nem da porta?

CG – O arco de ferro... não, da panela sim, da panela ele contou. Do arco não. Do arco e da porta não.

JO – Pois é, eles trabalharam um mês e tanto, um lote de homens. Aonde eu creio que este meu cumpadre lá poderá contar, até recordar os que trabalharam lá. Meu sogro, faz anos que faleceu... (visitante), mas esta pessoa, quem sabe, né?...

CG - Vou ver algum dia que a gente possa ir lá. O senhor topa? Fazemos as duas coisas. Visitamos o cumpadre do senhor e depois vamos no Cerro. O senhor leva a vela, tudo...

JO – Aquela fontes não podiam ser devoradas como foram. Sei que mudaram. Tá encanadinho. Mas podiam fazer pavilhão, podiam fazer uma capelinha... Ainda tá aquela?

CG – Não. Fizeram uma nova. Uma cruz lá. Não é nem de madeira, é de concreto. Caprichada. E agora, eu até comentei com o padre, o Tonico...

JO – O Tonico? O Tonico apanhou lá. Ele contou? (risos)

CG – Agora eu me lembrei quem é que me deu o endereço do senhor. Foi a secretária do Pe. Tonico. Eu perguntei para ela, enquanto estava por lá, se ela conhecia alguém como o senhor e ela me indicou. Se lembra que eu falei para o senhor que seria a Marli, que tinha me dado o nome do senhor. E agora falando o nome do Pe. Tonico eu me lembrei. Porque depois eu até me encontrei com a Marli e falei: olha Marli, fui lá no senhor que tu me indicaste e ela estranhou e jurou que não havia me dado esta indicação.

JO – O Pe. Tonico apanhou lá no pé do Cerro.

CG – Do Pedro, não é? Porque me disseram que o Pedro tinha arrumado uns canteirinhos ali. Reformado uns negócios. E diz que aí os caras da prefeitura foram lá e fizeram uma limpeza. E ele estava meio brabo.

JO – O Pedro, onde está trabalhando, não admite ninguém mexer. É isso. O Pedro dá muito certo comigo. Ele me conhece, pois levei ele num centro espírita em Cachoeira, eu e a Polícia.

CG – Lá no Marlon, lá?

JO – Não. Num Centro onde trabalhei. Eu trabalhei em um centro espírita, nas Santos Filho, uma rua para cá da rodoviária. Ali eu trabalhei uns anos porque eu (inaudível) em mim... e adorei muito a senhora que era chefe e eu me associei no centro, então eu trabalhei um horror de anos. Depois, eles acharam que eu devia entrar na corrente, eu entrei, mas nunca incorporei um espírito na vida. Ela nunca conseguiu me fazer incorporar. Não! Eu trabalho com Jesus Cristo, com o poder dele. Ela queria que eu recebesse espíritos.

CG – O senhor não conheceu o Seu Aristides?

JO – Ih... O Aristides criou centro comigo. Rodrigues...

CG – Ele era kardecista, não?

JO – Era espírita.

CG – O senhor sabe que tenho ido na casa dele. Estudando os papéis que ele deixou. Ele juntou muitas coisas que resultou no livro sobre Candelária...

JO – O filho dele, o Carlos, me deu uma pedra, que está aí.

CG – Pois o Carlos que abriu todo o trabalho para mim. Ontem fiquei o dia inteiro na casa do Seu Aristides.

JO – Uma turma criada por aí. Nos conhecemos desde novinhos. Por sinal, tinha um cidadão, morreu em Porto Alegre, Dr. Moacir (Camilo), que era da família do Aristides, era Juiz em Porto Alegre, depois ele passou ... tava quase terminando um livro, era um grande cidadão. Daqui ele era advogado e de advogado passou para Juiz. Ali na frente da Santa Casa, de um lado assim, era o prédio dele.

CG – Mas o senhor não chegava a fazer trabalho, assim, com o Seu Aristides junto. Ele era de outra...

JO – Não. O poder dele andava comigo. Ele, por exemplo, tinha lá uma pessoa da sociedade, da equipe dele, e daí baixava um espírito no corpo daquela pessoa, para me dar consulta. Ele comandava. Aí, se eu queria falar com minha mãe que está morta, pah... baixava o espírito lá naquela pessoa para falar comigo e eu não acredito nestas coisas, nem aceito.

CG – Mas neste centro que o senhor trabalhava não faziam isso, não incorporavam?

JO – Não senhor. Lá era Umbanda. ...(Visitante). Tem bastante diferença não é ? Eu acho... tem, tem.

CG – Eu tenho uma parte da minha família que é daquela corrente como era o seu Aristides. O meu avô era médium e tenho um tio que é.

98:56 JO – Oh, minha filha... traz este triângulo aqui. Este é o triângulo que falei para ele. Este triângulo desencanta qualquer encanto. Em cada ponto destes acende uma vela. E aí nada de ruim entra ali. Porque um enterro, de dinheiro, muitas vezes quando a pessoa enterra ele entrega para um espírito, para uma alma, e aí, depois, o outro vai querer tirar, aí vem aquele poder e vem por cima... (visitante) e aí aparece tudo que é fantasma por cima e aí o cara dispara e o cara tem que ter poder para resistir aquilo...(Seu José recita outra oração)- *São Marcos, são manso. Amansador de serpentes e animais, amansai o coração de fulano que ... o diabo, o coração dele eu parto, o sangue dele eu bebo, e o coração dele para baixo do meu pé esquerdo, Jesus Cristo, rei do mundo, faz tudo que tu quer, assim eu hei de fazer de fulano o que quiser.... Jesus Cristo é o rei do poder. Se eu for atendido. Se realizou o que pedi. Eu ainda vou ver o boi berrar, o galo cantar e o cachorro latir*....Se eu vou trabalhar num lugar aí, brabo, um buraco onde tem feras, bichos, eu chamo a benção de Deus e a cobra não me pega.... (convidado: cachorro, nada atinge).

CG – Seu Binda, me diz uma coisa, quando o senhor ia lá no Cerro, o senhor sentia uma coisa diferente? Chegava a sentir uma coisa diferente quando subia?

JO – Não. O que eu me sinto é tão feliz que vou dizer uma coisa. Parece que meu corpo fica mais leviano. Isso sim.

CG – Mas o lugar não tem assim, uma energia diferente? É uma disposição pessoal....

JO – As vezes eu sinto uma energia diferente em uns lugares . Dá arrepio no corpo, parece que levanta o cabelo do pescoço.Uma noite eu vinha vindo, atravessando o cerro aí, uma adaga na mão e com uma outra, era uma noite lusco-fusco e eu ia que vinha vindo uma

ovelha, e eu só levei a adaga para trás assim, e entrei dentro de um trigo onde tinha... e fiquei acocorado assim, e aí esperei, esperei e a ovelha não apareceu, aí... sabe o que é medo, conhece medo, e aí saí caminhando, e nem olhava prá trás, e a adaga em uma mão e o trinta na outra, este susto eu passei, justamente foi a minha primeira morada de casamento, perto daquela repetidora ali no cerrinho eu morava.

Entrevista: nº	**Município**: Lagoão	**Data:**
Duração: 42 minutos		
Entrevistado: Francisco Breno da Silveira.		**Idade:** 64 anos
Local: Residência		

Observações. Cuida da Fonte em Lagoão – A Água Santa. Funcionário da prefeitura foi dispensado um dia inteiro para me acompanhar nos roteiros, se não houvesse outra urgência nos seus atendimentos na prefeitura. Foi quem me levou até o casal de rezadores de terço. Tem o cuidado da água como missão. O mais interessante é que somente teve contato com este ambiente depois de casado. Esta entrevista ocorreu no final do primeiro dia, em que o Sr. Breno me acompanhou no município. Preparamos, a partir dela, um roteiro para o outro dia, em que ele sairia comigo, quando então me levou ao casal de rezadores, na beira do Rio Pardinho.

FB - Conta que veio morar ainda quando era Vila Costa. Via o movimento sempre na Água Santa, buscar água para remédio, barro para as feridas, muito remédio foi curado com o barro. A história da água santa já vem de muitos anos, e daí a gente foi cuidando, pois a água não desaparece nunca. Fiquei conhecendo mesmo a história da água santa depois que me casei. A primeira vez que vim aqui, foi quando precisava de um moinho. O seu Adão é que cuidava do moinho, aqui.

CG – O senhor se lembra mais ou menos da primeira vez que o senhor viu movimento na Água Santa...

FB – Desde que me casei, via o movimento aí e logo perguntei para a mulher, que começou a me contar a história. E vai gente diante do quadro lá, cantando, rezando, e logo meu sogro também me passou a contar a história. E o terço sempre foi cantado, e muito, com muita gente, o capelão cantava, o João Bento. Depois de um tempo, assim, os mais novos não dão prosseguimento, e agora começou assim, alguns a cantarem de novo. E vieram buscar água, uma mulher lá de Novo Hamburgo, Taquara, Florianópolis, São Francisco. Esses dias, veio uma lotação com 23 pessoas, de Passo Fundo, um senhor já tinha vindo buscar aqui e falava e estava mal e levaram a água santa para ele e ele melhorou, daí viram e deu a curiosidade nas pessoas. Ela levanta muita gente e a fé junto.

CG – Conta agora aquela história no carro, que a gente estava dirigindo, daquela mulher...

FB – Uma senhora que tinha uma ferida na perna, roxa, e tava doendo muito. Daí, eu disse que ela fosse lá em casa, de meio dia, que a gente ia numa água e num barro para passar ali. Ela não podia, mas eu levei e ela botou em cima. No outro dia que voltei lá para trabalhar, ela chamou, e dia por dia melhorou a perna. E tem aquela história da água que seu Adão levou até o Paraná. O tio Dão era pai de minha esposa.

CG – A família do tio Dão botava muita fé naquela água.

FB – Era uma família muito tradicional, que sempre ouviu as histórias do Santo Monge. Iam rezar na água santa, pagar promessa, então esta história foi dando seguimento na família. Todo esse pessoal, para onde ia alguém, pedia para levar a água para tomar, então é uma fé que a gente tem e tem dado muita cura, água santa...Tem plantado ipê, guavirova, pitanga, angá, cedro, araçá, guajuvira, fora as flores. Fiz o cercado.

CG – Tem um caso que o senhor ficou impressionado?

FB – Esse do rapaz que melhorou o pé em Porto Alegre, veio despertar mais assim... pois a fé que ele teve, quando ele tava lá na CTI, ele pedia a água, e o pai dele levou, ele fez a promessa, e em 15 ou 20 dias ele teve aí, filho do Murilo Telles, que mora em São Leopolodo.

Com a fé vem a cura, e a pessoa pode chegar com uma dor de cabeça rachando, que a pessoa alivia tanto que até se esquece que tem dor de cabeça. Pode chegar com uma dor de dente que, oh. onde que é a água santa, é em tal lugar....a hora que quiser, a senhora vai lá, abre, pega, toma um pouquinho...Tinha o caso, eu nem sei onde está esta velha agora, tinha 82 anos, uma ferida na perna, eu até me arrepiei quando eu vi, havia 25 anos, uma picada de aranha ou alguma coisa, apareceu uma bolhinha no pé e foi crescendo..e foi e foi... ela esteve em Soledade, baixou uns 8 dias, foi para casa, encrencou em casa, levaram para Passo Fundo, passou ali de dez a onze dias, infeccionou aquela ferida, ela andou por Porto Alegre, na Santa Casa e aquela ferida tomou toda a perna dela. Daí um neto dela comprou um terreno meu aqui na região, e eu vi aquela ferida, perguntei se ela tinha fé, aí lhe contei da água, então, que pedisse para a sua criada que veio junto que fosse lá pegar um barro, botei uma compressa de noite, pegamos o barro, levou a água, fazia uns quatro meses que eu não via a velha. Fui arrumar uma máquina lá perto e a velha me chamou, Breno, aí eu fui, ela se agarrou em mim... Olha o meu pé aqui, olhei, sanzinha... nem sinal, e ela me contou que fazia 25 anos que ela tinha essa ferida, claro, eu até ensinei a velha a botar uns remédios, tinha..., mas o principal, foi a lama para passar em cima, era um milagre, o pessoal levava muita fita, muita vela..

CG – E o senhor nunca viu fotografias daquela época, mais antiga...

FB – Daquela época não, o pessoal quase não tinha, não tirava, e quando tirava, era o pessoal de fora, levava, se tirou e ficou por aqui eu não vi, mas não tinha.

CG – Ali o senhor nunca viu tirarem uma foto do Monge, e coisas assim?

FB – Não, a que eu vi foi do pessoal que nem o senhor e do Frei Cirilo, quando veio aqui para fazer o livro dele, aquele lá da prefeitura...

CG – A princípio, a história da água santa está ligada a história dos monges ou são coisas separadas?

FB – Tá ligada ao Monge, é uma história que veio escrita da época, porque seu Zerino contava, meu sogro contava, que o Monge esteve na água santa e ficou bastante tempo ali, no mato. Muitas pessoas viram ele ali, parava ali, ninguém sabia como dormia, não tinha acampamento, não tinha nada, não bebia água em garrafa nem nada, não comia em casa de ninguém, como falou a mulher do Compadre Adão, da chuva (a história de que ele não se molhava na chuva)

CG – Uma história que estou começando a perceber assim. Tu tens a história do santo Monge, tu tens a história dos monges barbudos, dá para dizer que eles eram os seguidores do Santo Monge, ou não?

FB – Eram seguidores do Santo Monge, talvez por intermédio do Santo Monge, que começou esta religião dos barbudos, pois naquela época o Santo Monge visitava estas casas e nestas casas que ele esteve, alguém seguiu ele, ele pregou a religião e daí trouxe o chamamento destas pessoas. Quando ele desapareceu, eles quiseram fazer o seguimento e daí foram se organizando...

CG – O senhor conheceu gente ainda deste período, que assistiu aos confrontos...

FB - Eu conheci o Pedro Lima, o Jacinto Lá... que assistiu junto, o falecido Benedito, estes estiveram juntos no confronto, mas outros... agora não me lembro, pois estão todos falecidos. Pode ter a história na família, como a do Compadre Adão, mas não tem assim uma pessoa antiga daquela época, hoje é tudo falecido, hoje temos uma pessoa assim, 112, 113 anos, mas já está assim... se o senhor fizer uma pergunta ela poderia dizer bastante referente ao Monge,

mas ela já está bem caduca, se fizer uma pergunta para ela, alguma coisa ela sabe, mas às vezes ela entende outra coisa totalmente diferente.... a D. Eufrásia.

24:00 - CG – O senhor acha que hoje o pessoal continua devoto do Monge, fazendo promessa e coisa e tal...

FB – Não... os mais novos, só as pessoas mais velhas, o pessoal fala Água Santa, a gente fala no Monge, mas não liga, agora, eles levam muita fé na oração que é do Santo Monge, inclusive a gente mostra pelo certo, mas para os mais novos, o pessoal não liga direto assim, no Monge...

CG – O senhor chegou a conhecer assim o pessoal que rezava o terço, rezava...

FB – Conheci... o Bento, a família dele, Antônio Peres, nesta família.... muita gente.

CG – Mas é gente da mesma região de onde saíram os Monges Barbudos...

FB – Não, é gente que dá o seguimento, que ouviu falar do Santo Monge que veio aqui, o Padre. Monge e daí tinham fé e então faziam promessa na água santa onde o Padre. Santo Monge esteve, e os padres vinham de vez em quando, ainda na Igreja da Vila Costa, o Padre vinha uma vez por mês e aí mais faziam reza nas casas, ou se reuniam para rezar para o Padre. Monge, e o pessoal fazia promessa, e sempre foram atendidos.

CG – E quando vinha o pessoal que é da Igreja aqui, os padres, as freiras, o pessoal acredita na fonte, na água santa?

FB – Olha, eu falei há poucos dias, eu tava ali na Vila ... e eu falei para a irmã, e ela disse que queria conhecer a água santa e eu comecei a contar a história, assim, e ela se admirou, ela gostou, mas ela nunca foi. Ela trabalha no hospital, então falou que um final de semana ela viria. Eu até acredito que uma ou outra vez que estiveram aqui foram na água santa, pois tem a gente do... que vem ao cemitério, então iam também....

CG – E o Padre esse?

FB – Nunca foi... ele acha que é prosseguimento da religião dos barbudos e não quer dar prosseguimento na religião deles. Ele vê como uma religião separada. Não vê como da religião católica.

CG – E como o senhor acha que vai avançar esta cultura, a crença na água santa?

FB – Vai aumentar, cada vez mais, pelo que a gente vê, vai as crianças, vai jovem lá pegar água... Olha fulano, vai lá buscar água na Água Santa, então... uns vão mais que outros, e vai quem tem os filhos, mandam eles, e isso vai dando seguimento, pois a água é bem limpa, o pessoal tem fé, lava, e a gente também né? Seguimos lá puxando água, quando alguém me encomenda, eu vou.... Tipo, quando tenho um serviço (creio que pela prefeitura, pois trabalha nas máquinas em comunidades) alguém me diz, quando vier me traz um litro de água que minha mulher encomendou que ... e a gente faz isso.

CG – Nunca ninguém na prefeitura pensou que isso podia ser um local de atração, que pudesse promover o turismo...

FB – O reconhecimento do Seu Olmiro.(o genro dele?).... foi prefeito, falei com ele: seu Olmiro, estou para abrir uma valeta na Água Santa, que fica melhor para escorrer a água, e o senhor me dá uma máquina para fazer a valeta uma patrola para emparelhar... Ele: não pode levar... aí a água santa é uma parte turística, se quisesse fazer alguma coisa não é problema nenhum, mas nunca se interessaram.... uma plaquinha, nada...

CG – Não estou perguntando se o senhor começa a falar, pois daqui a pouco acaba como interesseiro, falo mais se não há uma visão de que isso poderia ser uma atração para o município....

FB – Poderia.

CG – Veja bem, hoje de manhã eu vi o banner da prefeitura lá... Lagoão...pô... tem uma fotinho, e não é uma foto do local... é do olho d água.

FB – Então, poderia ter, a prefeitura poderia fazer uma cobertura, mas nunca, isso aqui abriu uma vontade de querer fazer alguma coisa pela Água Santa, que as pessoas estão fazendo alguma coisa lá, pegando água...

CG – Veja bem, quando eu passei por aqui, quando fomos a Bela Vista, passando por esta avenida como eu passei...se tivesse uma plaquinha... há, eu já ia parar, já ia parar...

FB – Esta é uma grande coisa feita por pouco...o pessoal... porque quanta gente vem procurando, onde é a água santa, e essa gente não sabe onde é, e quer ir buscar uma água....Tem gente que vem aqui pedir licença e a mulher diz que nem precisa pedir licença, pode ir lá pegar.

CG – Me diz uma coisa, (passo a perguntar sobre novos contatos, combino ir na Dona Eufrásia). Passamos a falar do início do movimento... Ele lembra que à época que surgiu era política, depois de 30, pega 32 ....

FB - então era muito conturbada, foi por isso que o exército andava por aqui, por causa da religião, talvez tivesse algum político, alguma coisa. O pai conheceu, sabia pelo nome, faz dois anos que faleceu, sabia de pessoas amigas dele que vinham na casa do pai, convidavam para ir junto e ele, sou meio caseiro...Vamos junto seu Pedro... eles iam se reunir em grupo, e se encontrar, como se reuniram para encontrar os grupos na Bela Vista, onde deu aquele conflito... o exército, dava muito tiro naquela época, o pessoal ficava naquele canto, aquela euforia, pros lados de Tunas, do Despraiado, muitas pessoas velhas davam seguimento para a religião, eu acredito que seguiram o Santo Monge, deram seguimento a ele. Eu acredito que muitas pessoas velhas sofreram, apanharam por maldade, porque eles tinham uma religião, não eram revolucionários...

CG – Mas a partir do momento em que o senhor já era mais jovem (nasceu em 1939), não tinha mais estes grupos?

FB - Não, não tinha mais, depois que houve aquele conflito na Bela Vista, daí terminou, ficaram só os devotos, mas não tinha mais o seguimento, as pessoas tinham medo de praticar a religião, tinham medo, a religião dos barbudos... eles tentaram controlar aquela religião, colocaram o pessoal nos potreiros, decerto o governo ficou com medo de algum grupo revolucionário...

CG – Destas fontes, além destas três, tem mais alguma....

FB – São estas três. Tem esta aqui, a do Pinhalzinho e da Posse do Trigo. Essa é do tempo do Monge, minha cunhada trouxe água de lá. Estes dias um cara queria tomar água santa só que não é a daqui, é da Posse do Trigo, e minha cunhada trouxe. Com certeza ele (o Monge) ficou um tempo por lá...

Entrevista: nº. **Município**: Rio Pardo **Data:**
Duração: 99 minutos
Entrevistado: Professora Eneiva **Idade:**
Endereço: **Local:** Residência

Observações. Profa. Eneiva possui um grande conhecimento da história de Rio Pardo e fontes sobre o campo da cultura local, inclusive com a ida para a Romaria do Cerro, sobre a psicografia do João Maria e o Ritual do Prefeito, sobre a crença no Monge em Rio Pardo, etc. Foi uma entrevista muito boa, detalhada, descontraída. No início, inclusive, há uma bela descrição da mesa de lanches colocada durante a entrevista, inclusive com um licor português.

EN – Segue um longo relato de como ela se interessa pela questão da cultura açoriana,. intercâmbio de amigas que realizaram viagem aos |Açores e colegas de trabalho.

Uma destas irmãs no Açores descobre que está com câncer e enfraquece um pouco lá, volta mais tarde com sua irmã que ficara junto dela quando da volta da delegação. Aqui, passados uns dois meses, ela morre. Esta irmã, passado mais uns meses de sua morte, ela manda uma mensagem pela cunhada para a sua irmã gêmea, e essa cunhada, que é budista, a médium que escreveu o texto, ela é budista, morava em São Paulo. A Cleusa morava em São Paulo, e vieram em embora morar no Rio Grande do Sul, em Rio Pardo. Ela é gaúcha, casada com...Cantores os dois, então voltam para cá e ela sempre buscando alguma coisa, já tinha esta mediunidade, talvez não tivesse descoberto, com a morte da cunhada, ela se descobre médium, então a cunhada manda uma mensagem para a irmã gêmea, pedindo que eles se consolassem com a morte dela, que ela estava muito feliz, que ela estava muito bem, e que ficassem em paz, porque as duas eram assim, como duas irmãs siamesas, nunca tinham se separado. Assim, começou esta história de uma maneira muito especial, a que faleceu era a Eloísa Oliveira, e a irmã era a Eliza Oliveira. Bom, aí, daquele elo de Rio Pardo, história, papapá..., a médium cunhada, começa a enxergar um espírito, que detestava Rio Pardo e surgia para ela assim, de início fechado e passava uma coisa negativa para ela, de ódio de Rio Pardo, e ela contou para esta minha amiga, a Eliza, que ela estava tendo essa visão deste espírito, que odiava Rio Pardo e a Eliza, assim, disse: Será que não é o Monge? Vamos perguntar para Eneiva para saber como é o tipo físico dele. Se a Eneiva não sabe o nome dele, se não sabe se era gordo, alto, baixo, se era isso, era aquilo... bom, e na época eu nem conhecia o livro do Dr. Fachel, eu só tinha notícia da maldição do Monge, eu só sei o nome dele porque quando acontece a Semana Santa de Candelária, eu sempre recorto a história na Gazeta, eu sempre acompanho a história dele por Candelária, pois eu sempre tinha curiosidade pela questão, daí fui procurar meus jornais para ver como era o jeito dele. Eu disse para ela que eu não sabia nada dele, se era alto, baixo, gordo, não sei nada dele, mas vou perguntar para Sílvia Barros, que também fazia parte do SOS Rio Pardo, aquele meu grupo preservacionista, e que é professora de história e pesquisadora, vou perguntar para a Sílvia. Perguntei: Sílvia, não tem um livro? Ela não tinha nenhum livro, esse aqui (o do Prof. Fachel) fui eu que passei para ela, ela sabia o que eu sabia, bom, aí essa médium me conta que disse assim para ele: "Perdoa o povo de Rio Pardo" porque Jesus perdoou a humanidade... e ele disse assim: Talvez! .... eu estou lhe passando como ela me contava, aí depois passou um tempo, pois ela mora no interior e a gente não se encontrava...

CH – Mas ela tinha convicção de que era o Monge?

EN – Não, ela me disse que pelo ódio, pela fúria, ela mesma imaginou que seria ele. Eu encontro com ela... acho que um mês ou dois depois que ela disse para ele que perdoasse esse povo e que ele sumiu e evaporou, aí eu já tinha o nome dele, só não tinha passado para ela.

Quando fui dizer para ela que era o João Maria D´Agostini e ela me diz Eneiva é ele, mesmo , ela já tinha descoberto que era ele...

CH – Mas ela te contou como esta história começou...

EN – Foi um quebra cabeça, pedacinho por pedacinho, um quebra cabeça, fui juntando detalhes e me senti dentro disso como uma pessoa que aproximou pessoas...

[14:00] E assim é essa história, que não levou um ano só, levou três anos. Iniciou em 2000, quando ele já havia aparecido para ela. No ano de 2000 nós passamos assim, catando pedaços de informações do Monge e nós começamos a nos preocupar com o Monge, querer saber e cada vez que eu me encontrava com ela dizia assim brincando, porque eu não sou espírita, não conhecia nada, dizia: pede para ele contar a verdadeira história, que eu sou uma comunicadora e eu vou passar para o povo. Eu só dizia isso da boca para fora pois jamais na minha vida eu sonhei que um século e meio depois eu iria receber, enxergar uma coisa escrita que dissesse que fosse de um espírito. Isso para mim era uma coisa que eu nunca vivenciei, entendeu? Um século e meio depois, então assim, realmente foi um impacto muito grande, mas então antes dela psicografar o texto, teve a Semana Santa de 2001, que eu coordenei a exposição de arte de Rio Pardo na semana Santa, e eu subia esta ladeira (a Eneiva mora no início do pé de uma ladeira no centro histórico da cidade, cuja referência como patrimônio histórico é um calçamento irregular feito ainda sob mão de obra escrava), subia e descia essa ladeira... e eu me cansei muito, e aí eu entrei no restaurante com a Cleusa, a médium e minha amiga Eliza que já te falei quem é, a professora de arte que a irmã faleceu, e tinha os quadros das colegas que estavam ali, e a médium, a Cleusa, pára e começa a dar uns arrepios assim, uns movimentos estranhos, e eu nunca vi ninguém incorporar, e minha cunhada notou, mas não estava preparada, ficava até chato diante das visitas, na hora do chá, e eu a retirei de dentro do restaurante, e fui ali para a rua na frente conversar, e aí ela não me disse nada, não falou nada... já tinha saído do transe, mas não falou nada, e aí eu disse para ela que estava muito cansada, tão esgotada de tanto que eu trabalhei... eu só sei que para encurtar, eu levei quase dez dias para recompor a minha energia, eu me sentia muito cansada do trabalho que eu tinha feito, eu exigia de mim bastante, trabalhei muito na preparação da semana, pegava o meu trabalho e das outras. Como eu me esvaziei de energias, que aí quando passa aquele período, eu me refiz, eu me encontro com ela e ela diz: “Eneiva, o Monge estava sentado lá, dentro do restaurante, nos olhando e disse: “Não diz para elas e para o pessoal da casa que eu estou aqui dentro. Não diz para eles que eu estou aqui.”. Ela só foi me dizer depois, assim, de uns vinte dias. Eu acredito que eu tenha sido atingida na minha energia por ele. Ele tá vendo todo o esforço que eu estou fazendo e eles te desafiam para algumas coisas... e as pessoas queriam saber da praga, várias pessoas, como deboche, então aquilo me dava uma indignação.... não, não, para aí que a coisa não é bem assim, eu sempre dava uma volta na coisa, mas sempre aparecia alguém que te tocava que Rio Pardo não ia para frente por causa da lenda, e eu sempre me indignava com isso, e aí ela disse que ele estava ali, que ele pede que não conte para nós, principalmente para o dono da casa, que não estão preparados para ele e pede para ela ir no morro, ali no Botucaraí, pegar a água e beber três dias, ir lá, fazer as orações, ela sobe, e diz que vem um primo de Cachoeira, que pede para ela ir a Cachoeira atender uma esposa dele que estava mal, e ela então retruca: eu vou mas tu vai me levar lá em cima no morro. Um homem de um metro e noventa, imenso, e foram, isso foi como mês de maio, ainda antes das cartas. Ele só foi psicografar depois que ela subiu lá, entendeu? Isso é uma coisa muito importante. Só acontece qualquer coisa dela com ele depois que as pessoas sobem no morro e tomam a água em baixo, isso é uma conclusão que eu cheguei. Bom, aí a Cleusa vai, com muita dificuldade no mês de maio, para conseguir chegar lá em cima, eu nunca fui, parece que é bem difícil e quando ela chega lá em cima ele está sentado, tem um marco, ele está sentado em cima do marco. Essa é a história da Cleusa, e aí ela tem todo o instrumental

de comunicação. Disse para ele: quase eu não chego aqui e ele diz assim: E tu achas que eu não ajudei vocês de lá até aqui? Porque ela tremia a mão? Diz que para subir, foi a maior dificuldade, e disse que ele deu energia suficiente para ela até descer, ela teve que ir até lá em cima, trazer a água para casa, fazer as orações no mesmo horário três dias consecutivos, para poder psicografar a primeira mensagem. Uma preparação espiritual para poder entrar em conexão com ele. Então aí... e eu continuei pois sabia aos pouquinhos, como ela me contava, cada parte ela me contava, e foi um quebra-cabeça, fui montando as partes, ela me contou a subida lá, tomei a água.. Aí ela recebeu a primeira. Ela construiu, tem um local na casa dela onde ela recebe, onde psicografou,.... no caderno ela vai registrando... em 2001 ela já tinha libertado, se não me engano, 48 negros escravos... só um caso, dois negrinhos amarrados ainda continuavam amarrados lá no arroio do Couto, lá na ponte dos arcos, e ali em baixo corria um rio, pelo que ela conta é um rio, então os negrinhos roubaram pão de dentro do moinho da estação e os homens... eu me emociono quando lembro... e os homens amarraram os negrinhos em uma árvore. Um foi picado por uma cobra e o outro morreu de fome, picado por formigas, e estes espíritos estavam presos, e ela está morando perto deste local. Então ela libertou, só de escravos eu acho que naquela época ela libertou 46, na praça da Matriz aqui eles andam arrastando as correntes pelas ruas, perdidos.

CH – Eneiva, deixe eu só te fazer uma pergunta neste contexto. Outros médiuns ou mesmo videntes têm este tipo de visão por aqui?

EN – Olha eu não tenho quase contato com este pessoal. O tempo inteiro eu leio sobre espiritismo, mas ainda não fui à sessão. Eu falei com outra médium. Como eu levei para ela este texto do Monge ela me disse: Eneiva, aí tem coisas que tu nem imaginas... mas voltando lá. A Cleusa psicografa o primeiro texto e ela vem com um xerox do texto e me entrega, vem junto com a cunhada, minha amiga, e vem me trazer e eu vibrando, dizendo: Meu Deus do céu, isso é coisa que jamais imaginei, eu li... (passa a recitar alguns trechos da primeira carta)... eu fiquei em choque, assim, né? Eu lia o texto umas dez vezes por dia, aquela carta eu li, li, li, antes de dormir, :e dizia: Meu Deus do céu, aqui dentro tem uma coisa que eu tenho que descobrir o que é. Têm uma mensagem para nós. Ele mandava se amar, que tenham fé, a raiva é o câncer da alma, não façam como eu fiz que odiei e fui parar num lugar sabem? Se amem por causa... Sabe, tinha que ler bem o texto. Eu lia e fiquei por demais surpresa pois nunca imaginei que seria uma coisa tão real. E ali dizia assim: Um dia conheci uma médium de coração puro que me disse: perdoa que ... ele relata aquilo que ela estava me contando e eu dizia para ela.... diz para ele contar toda a história que eu sou uma comunicadora e aí estava lá: a todos que interessar a Lenda do Monge, do Santo Cerro, pois aí eu vivi, e já fui chamado de tal, tal, tal... ele vem contando a história, e eu não tinha conhecimento do livro do Prof. Fachel.... eu não sabia nada praticamente.

CH – Só um pouquinho. Quando a Cleusa te procura é antes da carta, quando ela começa a te falar...

EN – Sim, em 2000 foi quando ela começa a enxergar e perguntar quem era o Monge...

CH – A carta já vem num contexto onde você começa a colocar estas histórias, já é um conjunto... já é uma conseqüência daquilo tudo que a gente está vivendo. Bom, aí, quando eu fiquei com aquele texto eu disse, bom, vou levar para o meu grupo da área cultural, que eu tinha , que e´a associação Pró-Turismo de Rio Pardo, que é o grupo que eu convivo, sou presidente agora, disse, vou levar para este grupo e vou fazer esta leitura e vou contar para eles. Precisava dividir com alguém. Aí qual foi a minha decepção? Bati no grupo errado. Em um rochedo eu bati. Mas eu imaginei que a gente se sensibilizasse, que era a história do Monge, que a gente vinha falando há anos, num grupo que tá falando sobre cultura, sobre a história de Rio Pardo, não ter interesse de querer saber mais ou pelo menos uma curiosidade,

mas nem a curiosidade, entendeu? Aí chamei minha irmã, porque disse que tinha que contar para alguém. Aí contei para minha irmã e minha irmã também ficou quieta, aí li, li, li, e deixei passar as noites, me acordava, pensando o que eu tinha que fazer. Deduzi que tinha sido uma autoridade que expulsaram ele e causaram injustiça... eu vim para fazer o bem sem olhar a quem... e não foi entendido pelas autoridades. Bom, se foram as autoridades que não o compreenderam, eu preciso começar pelas autoridades, e vou falar com o prefeito, e aí eu disse para a Cleusa. Eu não tinha com quem falar e aí eu disse: bom, cheguei a conclusão, vou entregar este texto para o prefeito, e avisei a Cleusa. Cleusa, eu decidi que vou começar a mexer com o prefeito. Ela me disse: deves fazer o que teu coração mandar, pois este texto é teu.

31:00 - Continuação.... Não que ele fosse fazer alguma coisa, mas eu queria que ele, como autoridade, não machucasse as pessoas, não perseguisse, não guardasse mágoa no coração, que ele tivesse uma tranqüilidade para administrar o município, procurando o bem, a união, sabe? Eu bem romântica com o que eu queria com o prefeito, é ele que tem que perdoar, para parar esta briga política na cidade, eu entrei na questão da cultura em Rio Pardo porque eu nunca me conformei com as brigas partidárias na cidade, e aí que eu entrei e me encontro com o prefeito na inauguração de um espaço e parei no lado dele e disse assim: " Edivilson, eu tenho que falar contigo sobre o Monge do Botucaraí e ele se virou... De quem? Ele perguntou...Do Monge...eu preciso falar contigo sobre o Monge... Mas então tu fala agora... e aí...

CG – mas ele tinha conhecimento da história?

EN – Ele tinha porque nossa associação, a APROTURP – Associação Pró Turismo de Rio Pardo, realizou um city-tour em Rio Pardo, "Rio Pardo para Riopardenses", e ele participou. Era vice-prefeito e eu era guia, e passeou conosco pela cidade, conhecendo a cidade, na maneira de como passeamos com o turista, ele passeou também, então nós passamos de Igreja em Igreja, fazíamos dois roteiros, um foi de praia a praia, fomos até o anel de Dom Marco que tem lá uma erosão profunda, chamada Sanga Funda, passamos por um alambique, almoçamos, depois fomos por São Nicolau, a Igreja, depois fomos para Porto Ferreira, Porto das Mesas, Praia dos Ingazeiros e Santa Vitória, de Praia a Praia, é o nome do City Tour, e o outro foi o City Tour aqui, e ele era Vice-Prefeito e acompanhou, e foi daí que ele me conheceu como pessoa, eu acho que naquele momento, eu nunca tinha tido um contato direto com Edivilson em Rio Pardo e naquele momento a gente se aproximou, pela história de Rio Pardo, então quando eu disse para ele que eu queria falar sobre o Monge, ele quis na mesma hora, porque quando ele foi eleito ele estava já querendo fazer uma campanha de imagem para melhorar a autoestima do povo rio pardense, para tirar a história desta lenda da cidade, para transformar Rio Pardo, então ele já tinha dentro dele como político a mudança disso, então ele traz o Bispo, para, na semana santa de 2001, abril de 2001, o Bispo rezar e até, como foi dito, exorcizar.... (CG – A reportagem da Gazata..) ...isso, foi um apelo ali.

CG – Eu ainda não fui ao D. Sinésio.... (e apresenta para a Eneiva a minha ligação anterior de Rio Pardo, quando ela me conta que também trabalhou no início do projeto da EJR, um dos que acompanho pela Diocese)

EN – Eu achei um pouco de encenação, mas foi no fundo um Marketing Político mas que na realidade foi uma benção, e depois dessa benção o Edivilson mandou soltar, sabe, daqueles foguetes que dá uma rajada... então teve toda uma preparação, o evento foi incorporado na procissão da Semana Santa, e aí no final ele fez isso, uma foguetama, papapá..., Ele perguntou o que eu queria falar sobre o Monge. Contei a história da médium e marcamos um dia e local meio neutro, porque se tu fores entrar na minha casa vão querer saber o que o prefeito veio fazer na tua casa, então... vamos fazer na Igrejinha São Francisco porque a igrejinha está

precisando de reforma e restauração. No dia marcado estava com uma gripe, com febre, caí de cama...e mais, um temporal que o mundo vinha abaixo, e eu com febre, sozinha, na cama. Tocou o telefone, era o motorista do prefeito que avisava que estavam na Igreja. Aí eu disse: por favor, diga para o prefeito que eu estou com febre, estou na cama, não vou sair neste temporal, mas eu procuro por ele. Daí ele foi embora, eu melhorei, peguei o texto do xerox, que era o que eu tinha, que queria passar para ele, botei num envelope, fechei bem, coisa e tal, porque se eu não conseguisse falar com ele... cheguei lá, não tinha audiência com o prefeito, fiquei sentada no sofá e a secretária: Eneiva, infelizmente não vou poder te encaixar para falar com o Prefeito. Mas eu pensei, não vou embora, eu estava determinada... tentei a primeira, não deu, tentei a segunda, não deu, eu voltei e sentei e quando eu sentei, abriu a porta e saiu o pai do prefeito, tinha uma sala enorme, cheia de gente sentada, e ele não cumprimentou ninguém, veio direto a mim e me cumprimentou, e aí eu disse: Seu Vilson, vou pedir um favor para o senhor.... e ele disse... não, pois não....eu tenho aqui um documento confidencial, que só pode ser entregue na mão do prefeito e tem que ser hoje... não te preocupe pois vou jantar com ele hoje, pegou o documento e botou dentro do casaco, então foi entregue a mensagem para o prefeito e eu curiosa para saber o que o prefeito achou...e ele teve o impacto que eu tive. Ele ficou silencioso e não me procurou! Me encontrei com ele no restaurante rapidamente e ele... Eneiva, o que é isso? Ficou do mesmo jeito que eu fiquei.... e não tocou mais no assunto. Isso foi junho, 16 de junho que ele psicografou, eu entreguei para ele como vinte e poucos de junho .. aí de junho até dezembro nunca mais tocou no assunto, a Cleusa também...aí em dezembro, minha mãe operada em Porto Alegre, no hospital, toca o telefone , olhei, sem identificação, disse, o que será? Oi Eneiva, é o Edivilson...Eneiva, eu preciso falar contigo... quando é que tu vens para Rio Pardo. Eu digo, olha Edvílson, eu estou aí amanhã,talvez depois de amanhã... Mas tu vens falar comigo, pois eu preciso falar contigo, sabe o que que aconteceu? Mataram no Pântano Grande, um dos descendentes do Andrade Neves, que é o barão que prendeu o Monge... e o Edivilson, não sei porque cargas d´água, fez uma ligação da coisa e quis saber do Monge, daí eu vim de Porto Alegre, pego uma agendinha toda rabiscada onde escrevi o nome da Cleusa e coisa e tal, e ele ficava perguntando para a secretária se eu ainda estava ali, e ela me dizia que não era para mim ir embora, daí eu entro e ele... Eneiva de Deus eu preciso de ti eu preciso conversar com esta médium... daí que ele despertou.. mataram o cara lá e ele quis saber da história do Monge, então eu abri aquela agenda, revirei prá frente e pra trás eu não achava o número da Cleusa, eu botei o nome da Eliza e não o da Cleusa e ele queria o telefone e eu não conseguia achar, saí, fui para fora... me acalmei, abri calmamente a agenda e, sem nervosismo, achei, peguei o número e escrevi para a secretária, e a secretária larga na mesa do prefeito e some o papel do telefone... aí eu ligo para ele e digo para ele quem era ela e ele... Mas é minha amiga, eu conheço ela... onde é que ela mora Eneiva? Mora no caminho lá perto da Ponte dos Arcos, assim, assim, eu já tinha falado, não tinha o telefone mas naquele mesmo dia ele pegou o motorista e disse vamos atrás desta Cleusa e foi e ela estava esperando por ele, porque eu dizia para ela, eu vou entregar isso para o prefeito aí ele disse, que chegou lá estava de porteira abertas esperando e ela disse : Mas tu demorou! Eu estava te esperando, aí ela começa a trabalhar. Porque o Edivilson tem uma sensibilidade, desde o começo do governo ele não conseguia administrar naquela sala, no gabinete do prefeito, ele queria fazer uma mudança dentro da prefeitura, botando a sala dele onde é a biblioteca no fundo, ele não queria ficar naquela sala, e aquela sala é cheia de quadros, pintura a óleo dos ex-prefeitos, e aí a Cleusa começa a, não sei os detalhes, começa a passar orações para ele.... prepará-lo, que ele freqüentasse os monges, D. Alberto, muito amigo, todos os domingos. E aí ele começa a querer a parte espiritual e ele começa a rezar para se preparar, e convida a Cleusa para ir no gabinete dele, a Cleusa vai no gabinete dele e diz que viu dentro do Gabinete ex-prefeitos presos dentro do gabinete se digladiando, e atrapalhando ele, que as coisas dele não fluíam, porque ele tinha uma certa sensibilidade, não sabia porque, mas ele era tocado por aquelas energias, os prefeitos de partidos, brigando lá

dentro, mas tinha um facho de luz em cima do prefeito e em cima dela, e o resto do gabinete era uma escuridão, então ela fez uma oração, não sei o que, para melhorar essa energia lá, não sei se ajudou ou não, eu não entrei em detalhes com ela, então o Edivilson acalmou o gabinete e não saiu dali...aí chega o final do ano, aconteceu isso aí, ele me procura e aí em janeiro de 2002... e aí....um pouco isso, antes desta história de Monge, há cinco anos atrás, o professor Nilson que vinha de Santa Cruz do Sul, eu li a reportagem da Mara Pante, que sai na Gazeta do Sul e comentava com ela. Sempre gostei de ler o que ela escrevia, é uma bola de neve e aí eu dizia assim: Professor, o Senhor conhece uma jornalista chamada Mara Pante. Claro que conheço! Todo domingo me encontro com ela pois faço parte de um grupo dela, de energias, disso, aquilo e eu disse: Ah! Professor, eu ando procurando essa jornalista, peça para ela, para vir a Rio Pardo, para fazer um trabalho para tirar esta energia negativa que tem aqui, isso antes da história do Monge, há cinco anos atrás, e ele veio com esta resposta: A Mara mandou te dizer: Rio Pardo não é para ela...que há muita energia negativa devido aos conflitos. Eu lutei, tá, eu lutei, eu estou lutando há mais de quinze anos para tirar esta energia, eu faço uma força contrária...

EN – Assim olha, eu perdi marido com 24 anos, casei, fiquei viúva, dois anos depois queimou esta casa, a casa antiga, em 76 houve um incêndio de uma estufa que comprei, estufa a gás na época, mal instalada, eu perdi tudo e comecei do zero, daí construi esta casa aqui, daí pai, mãe, quando a gente estava tudo mais ou menos normalizado, o meu pai teve uma trombose, ficou dez anos na cama comigo, entendeu, e aí... bom... tinha perdido o marido, tinha perdido a possibilidade de ter filhos, que era o meu sonho, me dediquei aos meus alunos, sobrinhos, afilhados, o amor eu canalizei para todos os lados, não me considerei uma pessoa infeliz na história e canalizei para Rio Pardo, essa energia que eu tinha, então tudo que eu tinha fazia com muita garra, muita força, muita energia e sempre assim, buscando apesar de te pisarem eu sempre levantei, eu tinha tudo para não dar nada aqui, ir embora daqui, tenho um apartamento em Porto Alegre, fazem 28 anos, e quando eu o comprei eu pensava que algum dia eu ia morar lá. Não tenho tempo de ir a Porto Alegre, Rio Pardo me absorve, aí me aproximei... a Mara ligou. Cinco anos atrás, quatro anos atrás, antes de 2000, antes da história do Monge, toda vez... foi 99, 2000, eu pedia para a Mara tirar as energias negativas de Rio Pardo, nem sei o que a Mara faz mas eu queria que ela tirasse essa coisa de negativismo, essa energia que eu sentia que tinha aqui, aí nada com a Mara, daí voltei ao professor, mostrei o texto pro Nelson, li para ele, contei a história do Monge, aí eu aproximei a Mara, aqui em casa, uma segunda-feira de manhã, a Mara, o fotógrafo, a Cleusa, a médium, o marido da Cleusa e eu... então as duas se conheceram. As duas se adoraram, a Mara foi na casa da Cleusa, se conheceram, depois eu aproximei o meu professor de pintura da médium, da Cleusa, porque eu queria que o professor desenhasse e eu acompanhei, fui escrevendo tudo que ela dizia, registrando como ela o via. E o dia que eu liguei para a Cleusa, para marcar com o professor, o encontro foi numa quarta-feira, antes da Semana Santa, liguei e disseram: a Cleusa não está, mas quando ela voltar ela te liga: Disse, eu falei diretamente do Morro do Botucaraí, eles estavam todos fazendo o ritual que era o segundo texto. Assim, quando a Cleusa veio conhecer a Mara, a Cleusa disse para mim... Nega, tu nasceu ... nasceste aqui em Rio Pardo? Eu disse não...nasci em Porto Alegre, mas eu disse: Por que? Ela não disse nada, eu fiquei fora, ela já estava em busca dos sete Rio Pardenses que teriam que subir no Cerro do Botucaraí, daí acho que na sexta-feira, antes da quarta-feira que os sete iam subir no morro, ouvi uma voz: Eneiva... Eneiva...abri a porta e era o Prefeito, com um litro de garrafa peti, com água da fonte: Eneiva, nós subimos o morro do Botucaraí e a primeira pessoa que eu pensei que eu tinha que trazer a água foi para ti, aí eu peguei... há, muito obrigado e tal, Não teve outra, no outro dia levantei às nove horas, rezei para o João Maria, botei no copo, e toquei a água, no outro dia a mesma coisa. Tomei três dias, aí depois então, eles subiram na quarta feira, na véspera, eles tiveram que todos tomar a água, se prepararam, tudo orientado

por ele, pelo trabalho da Cleusa, na noite, na véspera da subida, dormiram juntos, no mesmo local, porque não poderia entrar nenhuma energia negativa, eles teriam que estar em uma harmonia profunda, e o Monge exigiu que fosse na quarta-feira, porque foi numa quarta-feira que ele foi expulso de Rio Pardo, que ele foi preso. Coincidentemente, eu nasci em uma quarta-feira e nasci cem anos depois, exatamente do ano que ele foi preso, em 1849 e eu nasci em 1949, tem uma data de 2 de fevereiro, se não me engano tem uma data que li em 2 de fevereiro e foi 2 de fevereiro que eu casei, então tem estas coincidências assim, bem engraçadas. Bem, aí fizeram aquilo tudo o que havia sido orientado, depois de tudo isso, e em abril de 2003, o prefeito se deslumbra com tudo que ele está conseguindo ... aí ele... ele tinha que me contar as coisas, não tinha como. O prefeito dizia que tudo estava se resolvendo e que muitas coisas boas estavam acontecendo.

58:44 - A história é essa aí, já contei para muitas pessoas, eu prometi para mim, já que eu sou uma comunicadora, que dependendo do ambiente e do clima que se forma eu conto esta história, mas nunca nestes detalhes, pedindo sempre aquela primeira mensagem, a mágoa é o Câncer da Alma, que a gente não pode deixar estas disputas partidárias interferirem nas nossas vidas... Segue uma exposição sobre as convicções religiosas da Eneiva e uma série de casos familiares de premonições, visões, envolvendo horas de falecimentos de entes-queridos e outros casos que fortalecem nela uma abertura para questões de espíritos, etc.... situações de conflitos familiares, da força da mãe nos últimos momentos de vida, sobre encontros e mensagens de grupos religiosos diferentes que ela acompanhou, ou de encontros com agentes religiosos de outras igrejas que convergem em pensamentos semelhantes aos seus.

1:18 – CG – Pergunta, para Eneiva, sobre documentos do período em Rio Pardo, fala da vista nos livros tombos da paróquia da Matriz que estão na Cúria de Porto Alegre, de Soledade, Candelária, Santa Maria, do esforço para entender os livros da Paróquia de Rio Pardo pelo precário estado em que se encontram, eu passei de 1778, até 1880, e neste período todo não há registros dessa história...

EN – Provavelmente registros da Câmara de Vereradores, pois ele era autoridade, o barão, como militar, foi provedor do hospital... Então acho que esta parte toda está registrada, mas há questões gerais, sobre o túmulo dele, que não se cuida, quantos que vem aqui do Exército e vê o estado de abandono daquele túmulo.

Segue falando de suas iniciativas, de seu papel frente à UNEAMA e das iniciativas, como a Casa do Turista, núcleo de cultura, etc. sobre as casas tombadas, mobilizações para fazer o Licor, por exemplo. E, na conversa com sua cunhada, enquanto faziam o licor, repassavam os planos e as iniciativas para o trabalho, como a compra da casa antiga para o restaurante, em 92, “A casa do turista”. Fez o curso de pós graduação do Palestrina, de Folclore. Iniciou seus estudos de piano a partir do curso. Sobre o trabalho com o Prof. Marcelo, da Faculdade de Turismo, a participação no Seminário de Turismo e uma crítica à política de grandes eventos. “Estou cansada de atender as pessoas pedindo desculpas pela cidade, não agüento mais...” Sugeri a contratação de um profissional da área. Sobre a contratação de um bacharel de turismo, pois turismo fazia parte das plataformas políticas etc... É contratado.... a primeira coisa... Vai falar com a Eneiva... Sugestão, formação de grupo de bares, restaurantes, etc..., depois, dentro do museu, um outro grupo, ficamos convivendo uns quatro meses e o Marcelo enfrentando grandes dificuldades, barreiras históricas, ele sofria em Rio Pardo. Fez um Plano de Desenvolvimento para o Turismo. Em 1992 não havia quase nada organizado para o desenvolvimento turístico. Meu irmão foi a primeira pessoa da iniciativa privada a comprar uma casa antiga para receber turistas.

Entrevista: nº. **Município:** Soledade **Data:** set 2003
Duração: 135 min
Entrevistado: Paulo Roberto Vasconcelos Pedroso **Idade:** 55 anos
Endereço: Av. Maurício Cardoso **Local:** Soledade

Observações Paulo Roberto Pedroso é advogado na cidade e especializado pelo Instituto Palestrina em Porto Alegre em Folclore. Possui um grande acervo do Folclore da região e na cidade é detentor de grande conhecimento a respeito das narrativas referentes ao João Maria. Na oportunidade da entrevista mostrou-me algumas relíquias que possui guardada de seus trabalhos, entre as quais um cinturão que foi bento pelo Monge João Maria de Jesus e dado a uma parteira. Este cinto era colocado sobre o ventre das parturientes que, juntamente com orações, auxiliava no momento do parto. A entrevista contou com a participação do Prof. Fachel.

Inicia falando sobre os monges da Bela Vista. Faz a crítica a trabalhos publicados sobre o assunto no que tange a número de mortos no confronto com a polícia. Entrevistou Dr. Evaristo Teixeira do Amaral, famoso advogado que militou na Comarca de Soledade, já falecido. Este lhe contou que quando passou por Bela Vista viu muitos homens (monges barbudos, dentro de um cercado (mangueira), guarnecido pela Brigada Militar. Soube que haviam matado o Tácio Fiuza e uma criança estava ferida. Soube, também, que haviam outras pessoas feridas, a maioria com ferimentos leves. O Capitão Luiz Piegas Goulart, que na época era sargento, contou que houve apenas a morte do Tácio Fiúza quando do cerco na Igreja de Bela Vista. O Deca França morreu alguns dias depois em confronto com a Brigada Militar. Não há nos arquivo da Delegacia de Polícia de Soledade inquérito sobre o ocorrido no Lagoão, bem como não há no arquivo do Fórum da Comarca de Soledade qualquer processo referente ao caso. Passo a falar para o Fachel da formação do Paulinho na Faculdade Palestrina e sobre o trabalho de conclusão o qual será, oportunamente, publicado. Este trabalho é o resgate das Orações Cantadas (Terços Cantados e Recomenda de Almas) no Município de Soledade. A escolha do tema da pesquisa recaiu nas Orações Cantadas, pois, quando criança, presenciou vários terços cantados no Cemitério Municipal de Soledade. Cantavam a Excelência (chamadas popularmente de “Incelências”), Benditos, Ladainhas, todas cantada em funerais e cerimônias do sétimo dia.

As Excelências são de origem portuguesa, muito cantadas na região do Douro e do Minho. São cantadas em todo o Brasil. A Rede Globo quando levou ao ar uma novela baseada no livro de Jorge Amado, Tenda dos Milagres, mandou buscar no Vale do Jequitinhonha rezadeiras para cantar as “excelências” no funeral de um pescador. As Excelências são cantadas sempre e número impar (três, cinco, sete......) No Rio Grande do Sul foram encontradas as Excelência de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Abadia.

Durante a pesquisa, alguns rezadores cantaram a Oração do Arco da Ponte. Esta oração era cantada quando alguém estava para morrer. Servia para aliviar o sofrimento. No entanto, niguém sabia cantar toda a oração. Foi feito um trabalho de reconstituição. Por fim uma rezadeira, que estava muito doente, recitou (não podia mais cantar) grande parte dessa oração. Juntando todas as informações dos rezadores foi possível reconstituir toda a oração. Tem exclamações finais, pois a cada verso das estrofes cantam “ai Jesus!”.

Referindo-se ao Professor Fachel, afirmou que gostou muito do seu trabalho, não por estar na sua presença, pois esclareceu uma dúvida sobre qual dos Monges passou por Soledade (de calça justa, casaco, gorro de couro de jaguatirica, sapato mocassim, com um cajado e uma sacola onde levada uma panela (sempre cheia de arroz) e um feixe de galhos de cedro). Onde ficava por alguns dias pregando, batizando, benzendo e receitando chás de ervas medicinais,

pernoitava sempre nos matos. Plantava um galho de cedro, a qual brotava e perto da raiz surgia uma fonte de água.

CG – Sim, o Fachel ontem foi com o livro para mostrar para as pessoas, com a foto abrindo o caminho, aquele da Marli, que tem a foto dele...

PP – No livro do Frei Cirilo foi publicado a fotografia do monge. Eu tenho também uma fotografia que ganhei de uma pessoa devota. Consta embaixo da foto – " São João Maria de Jesus – 180 anos". Existe também um foto onde o mesmo monge, com as mesmas roupas, está sentado. Nessa foto consta embaixo " João Maria Dagostini".

O senhor, no seu livro comprova a existência de dois Monges, ou seja, João Maria Dagostini e João Maria de Jesus, inclusive o roteiro do João Maria D`Agostini não foi por aqui, foi pelas missões,esteve por Santa Maria, usava um hábito... esse aqui usava um gorro de jaguatirica, usava este casaco, uma sacola onde levava uma panelinha de arroz que sempre estava cheia...

PF – Esta fotografia dele em pé acho que tem no livro do Wagner lá..

PP – E outro esclarecimento que o senhor prestou no seu trabalho foi o seguinte: a chegada do João Maria D´Agostini, em Santos... não, em Sorocaba, o registro... tem a questão dos dedos... consta no registro de entrada no Brasil que era "aleijado" (faltavam três dedos da mão). Em ambas as fotografias, de pé ou sentado, trata-se da mesma pessoa, ou seja, João Maria de Jesus, que não tem nenhum defeito físico nas mãos.

João Maria de Jesus chegou em Soledade, pouco antes da Revolução Federalista. Dizendo ser compadre do Gumercindo Saraiva, apoiou os Federalistas;

PP – João Maria era Monarquista.

PF – E o outro também...

CG Inclusive o do Contestado, o outro João Maria [e aqui está um exemplo da confusão inicial, quando o diálogo não distinguia o José Maria, do Contestado, colocando em seu lugar o João Maria de Jesus]...

PP – Ocorre que muito antes da Guerra do Contestado, a região foi visitada pelo monge João Maria. O José Maria dizia ser a reencarnação do João Maria. Pela descrição do Monge João Maria em obras publicadas sobre o Contestado não deixa dúvida ser o mesmo que esteve em Soledade, chegando aqui por volta de 1893. Não tenho dúvida nenhuma, inclusive fiz um trabalho sobre partos e as mesmas técnicas usadas por nossas parteiras (aparadeiras, comadres, como também são chamadas) é a mesma que a Chica Pelega, que foi parteira na região do Contestado, utilizava. Esta recebeu ensinamentos do João Maria referentes a medicina popular, tais como chás e "garrafadas" (remédios preparados com ervas medicinais acondicionados em garrafas)

CG – Inclusive tu me havia colocado em outra oportunidade que a Chica pelega havia convivido com o João Maria de Jesus e quando entra no Contestado entra com esta bagagem, quando encontra o José Maria já encontra com esta bagagem.

PF – E de fato a hipótese do Maurício Vinhas tem fundamento dele ter sido militar, pois quando ele está lá pelo Contestado ele organizada as guardas de segurança...

CG – O prof. Fachel me emprestou o livro que basicamente é onde o Maurício Vinhas vai se apoiar para fazer o trabalho dele, que é um relatório de Curitibanos...

PP – Quando o João Maria de Jesus desapareceu? Uns dizem que entrou em uma caverna do morro da Lapa e desapareceu.... outros afirmam que está lá dentro e, no tempo oportuno, voltará a fazer pregações.

CG – No Taió também.

PP – Aqui se despediu, pedindo que rezassem, cumprissem os mandamentos de Deus e que plantassem couve nas hortas para esperá-lo, pois ele voltaria.João Maria de Jesus comia arroz com couve, não comia carne. Há uma couve, chamada de couve de galho, que, em algumas regiões, são chamadas "couve do monge". Seguiu viagem em direção a Passo Fundo.

PF – Uns dizem que desapareceu em Lagoa Vermelha...

PP – Quando ele aqui chegou, ficou muito tempo na casa de Elói Portela, depois na casa dos Coelho Portela (Rincão dos Coelhos). Depois teve na casa do João Antonio Borges da Silva. Permanecia no local por temporadas. Apesar de muitos lhe oferecerem hospedagem, ele ficava nos matos, dormia em grutas. Fazia batizados, benzia, mas não cobrava e não aceitava dinheiro. Fez várias previsões. No Rincão dos Coelhos, riscando o chão com o cajado, disse que por ali passaria uma "grande picada" e que morreria muita gente. Neste local foi construída a Rodovia 386. Disse, ainda, que o clima iria mudar e não se saberia se era inverno ou verão. Afirmou, também, que Passo Fundo é uma cidade muito bonita, mas iria afundar.

PF – Mas daí tem o Combate do Fão, não é...

PP – Não, não... na Revolução de 32, ele não estava mais aqui. Ele foi embora, segundo relato de informantes, pelo ano de 1905.

PF – Mas será que era ele mesmo?

PP – Quem, João Maria? Esteve, e por onde passou plantou galhos de cedro que brotaram e da raiz apareceu uma vertente. Na região de Soledade (na época abrangia os municípios de Ibirapuitan, Mormaço, Fontoura Xavier, Tunas e Lagoão, existente sete (07) fontes que são conhecidas como "águas santas".

PF – Vi cedros enormes...

PP – Sim, muitos foram cortados e, mais tarde, devotos plantaram outra árvore (cedro)

CG – Que eu acho que ele passou por aqui não tenho dúvida, o problema é que fonte?

PP – A memória oral.

CG – Mas hoje então o resgate da passagem do João Maria por aqui basicamente é um esforço de memória...

PP – Alguns artigos sobre o Monge João Maria de Jesus foram publicados no Diário da Manhã.... de Passo Fundo.

PF – Conheces uma jornalista aqui?

PP – A Sandra Trindade? Ela foi proprietário de um Jornal que, no momento não lembro o nome. Atualmente ela é proprietária da Revista Expressão. Não sei se ela publicou alguma matéria referente ao monge. Sei que um jornal que circulou muito tempo em Soledade, o Paladino, fez publicações.

CG – O interesse é buscar o depoimento como devoto.

PP – Eu fui uma vez em São Tomé fotografar uma fonte. Fique impressionado com o que ocorreu. Na chegada tirei uma foto de uma menininha, filha do dono da terra onde tem a fonte e o cedro. Fotografei também o casal, juntamente com os demais filhos. Depois fui até a fonte o tirei várias fotos do local. Gastei todo o filme. Ao mandar revelar, somente a foto do casal e da menininha foi aproveitada. As demais, as tiradas da fonte, nada apareceu.

CG – Foi o que aconteceu comigo na primeira vez que subi o Cerro no Botucaraí...

PP – Eu não tenho dúvida nenhuma que é o roteiro do Monge João Maria, o que esteve no Contestado, foi o que por aqui passou...

PF – Não, o João Maria de Jesus...

PP – Ele disse ser de origem turca, e que era a reencarnação do Profeta João, que viveu na Síria com Nossa Senhora...

PF – Acho que isso também aparece no meu livro.

PP – Então fecha, fecha com as obras do Maurício V. Queirós, com a sua obra. O nome dele era Artand Marcaf ou Atanás Marcaf.

CG – Ta, mas quando dizes fecha com o que esteve aqui, como tu tens esta certeza?

PP – Tenho certeza. Eu entrevistei o Senhor Tomas Coelho Portela (era afilhado do monge). Ela sabia de tudo sobre o João Maria de Jesus. Ele morou em Soledade e após foi residir em Viamão. Já é falecido. Sabia tudo, o homem tinha uma memória incrível. Era um homem muito inteligente e devoto do monge, seu padrinho. Outro que prestou muitas informações foi o Senhor Aparício Portela, também falecido. Era filho de Eloi Portela. O monge esteve na propriedade dos "Portelas" por muito tempo. Plantou o cedro e tem a fonte. Hoje a propriedade é conhecida como "Santa Cruz" (foi feita uma cruz de cedro em homenagem ao monge). Mas agora eu tenho uma dúvida professor (dirigindo-se o Professor Fachel). Quem é que esteve aqui, o Monge, que foi bater na casa do Deca França (refere-se a história dos Monges Barbudos]...

CG – Eu levanto a hipótese sobre isso... de que não foi nenhum dos monges...

PP – Mas teve. Tu conheces o Senhor Mário Freitas. O seu Mário era muito inteligente, boa memória e pessoa idônea. Ele contou-me que, certa vez, chegou em seu estabelecimento comercial (loja de secos e molhados), nas no Distrito de Tunas, hoje Município, encontrando, juntamente com o Deca Franca, um homem que não era natural da região. Não era pessoa conhecida. Era alto, forte, de barba comprida... pouco falou.

CG – Não... pode ter havido um andarilho, mas o registro, entre a pesquisa do Wagner, do Kujawa...sempre falam do Deca França apresentando os ensinamentos que ele teve do Monge, essa é uma história que se afirmou... mas a forma de como os ensinamentos do Monge chegavam.... provavelmente teve um andarilho, que passou por aqui, de onde deu uma identidade como o José Maria é a do Contestado, uma hipótese muito aberta é a possibilidade de desta região ter se instalado um pouco com o reduto de fuga do Contestado, pessoas que fugiram tenham se instalado aqui...

PP - O João Maria esteve no Lagoão. Inclusive plantou sementes de uma erva que cura problemas estomacais. É conhecida na região como "erva cheirosa", ou " erva do monge". Só é encontrada na região do Lagoão.

PF – Disso eu tenho pouca informação, uma coisa interessante é que eu não consegui localizar o livrinho, aquele do Carlos Magno e dos 12 pares de França, que ele lia muito para o pessoal...

PP- Conforme historiadores do Contestado, José Maria, que se dizia reencarnação do monge João Maria, fazia pregações utilizando os Doze Pares de França, Princesa Teodora. Transformava esses textos em forma de parábolas, dando cunho religioso...

PF – Em algum lugar isso pode vir da possibilidade de pertencer a corporação militar..

PP –. O Monge era monarquista. Conhecia a teoria do Direito Divino

PF – O João Maria de Jesus, o primeiro eu acho que não tinha assim, uma opção política.

PP – Ele era monarquista, detestava a República. Dizia que esta era coisa do demônio.

PF. O senhor não tem este livro?

PP – Não, mas o senhor encontra na obra do Câmara Cascudo, Literatura Oral ...

PP – No Lagoão eu entrevistei um senhor com mais de 90 anos... Deixei conversar e lá pelas tantas perguntei qual era o seu partido político ele disse que não tinha e eu lhe disse que era dos maragatos... Ele me olhou e disse que a República não ia dar certo, teria que voltar a monarquia. Eu perguntei o porquê da sua opção pela Monarquia e ele me deu um show sobre a teoria do Direito Divino. Ele ainda citou 12 pares de França, Carlos Magno, Princesa Teodora. Ele disse que a República é uma fruta e de madura e podre iria cair. Impressionado com o relato do homem, perguntei o que ele sabia de Dom Sebastião. Ele afirmou que "reis morrem e retornam para salvar a humanidade do mal." Foi a única informação que tive referente ao culto a Dom Sebastião.

PF – Tem um folclorista, Vicente Telles, tem um disco com músicas que ele fez lá no Contestado.

PP – A Marlene Pastro, grande cantora nativista, gravou uma música cujo título é Chica Pelega...

PF – No meu livro eu falo uma coisa que achei muito interessante, depois a caboclada toda era monarquista... porque eles tinham interesse na monarquia, então eu deduzo o seguinte, com a Monarquia, todas aquelas terra devolutas pertenciam a União, ao Governo Federal, quando passou para a República, o controle foi dado para os governos estaduais e isso permitia aos governantes jogarem com os caciques locais, no período das eleições e estes recebiam as terras devolutas conforme interesses políticos e esses caboclos então eram expulsos desta terras que ocupavam , porque estes caudilhos iam tirando esse pessoal...

PP – Ou, tomadas as terras, eles passaram a ser "agregados". Continuaram residindo nas terras, tinham suas casas, criavam os seus filhos e trabalhavam para o dono, chamado de "senhor" ou "coronel".

PF – Como na monarquia isso não existia, o vínculo estava feito...

PP – O monge João Maria teve uma influência muito grande aqui em Soledade, inclusive na política. Esse senhor, o "monarquista, recitou a seguinte quadrinha:

> Viva o rei, viva a aliança
> Viva o nosso imperador
> Viva D. Orleans de Bragança
> Viva ao nosso Bom Senhor.

PP – (Cont.) E eu perguntei para ele: quem é este Orleans de Bragança? E ele me responde: É o Nosso imperador Este senhor era alfabeto. Quem falou para ele sobre monarquia, Sete Pares de França, Carlos Magno, Princesa Teodora...? Por Soledade passaram outros monges. Eu tenho um episódio que o senhor vai gostar. Passou um monge por aí que cobrava tudo....

PF – Mas não era o João Maria.

PP – Não, o João Maria não cobrava bem diferente. Este vendia "Breve", que eram orações escritas em um papel, costuradas num saquinho de tecido. Segundo este monge, quem comprava o "breve", nada de mal acontecia para o dono da casa e para a sua família. E vendia um breve por mil reis. Muitos compraram o "breve". Um comprador, usando o breve no bolso da calça, foi no mato cortar lenha. O machado saltou do cabo e cortou os dedos do pé... Tirou dois dedos fora. Furioso, pois segundo o Monge estava imune a acidente, abriu o "breve" com uma faca e no papel continha a seguinte oração em forma de verso: **"Se breves**

me pede, eu breve te dou, me dá um mil réis e breve me vou". Correu a noticia, todo mundo tinha comprado. Foram atrás do Monge encontrado no "Tope", hoje pertence ao Município de Marau, Deram uma surra no monge e tomaram todo o dinheiro que ele tinha. Este monge nunca mais apareceu em Soledade. Aparecerem também outros monges que se diziam discípulos do João Maria. Dizem que o monge João Maria caminhava sobre as águas dos rios.

PF – Dizem não é?

PP – No Passo dos Ladrões, ele caminhou sobre as águas. Deu uma enchente muito grande, e ele largou o lenço em cima da água e foi até o outro lado.... E tem uma história que me foi contada por um tio, o Tio Marialvo. A mãe dele tinha uma fazenda logo aqui em Curuçu (Curuçu quer dizer "cruz grande", em Tupi-Guarani), Em frente a propriedade dela, do outro lado da estrada havia uma casa pintada de branco de um outro morador. Um dia muito quente, chegou um andarilho, com um cajado. Ela estava na frente da casa com suas filhas quando ele chegou. Ela chamou empregada e disse: faz um café bem bom e sirva pão para nós oferecer a este vivente aqui que vem chegando. Deve estar com fome e sede, pois deve ter feito um trajeto longo. Ele ouviu e disse: "como a senhora é boa, eu nem pedi e a senhora me ofereceu café e pão. Aqui a senhora tem fogo para fazer o café. Naquela outra casa, apontando para a casa branca, a mulher soltou os cachorros em mim e gritou que não tinha fogo para fazer o café para vagabundo. Eu não pedi nada para ela e olha lá agora ela fez fogo." Estava incendiando a casa da vizinha.

PF – Mas é uma pena não é Paulo que não tenha mais documentação...

CG – mas Paulinho, conta um pouco aquela história de benzer por aquela fita que ata no parto...

PP Qual é? Ah! Aquela fita, na verdade uma correia..João Maria ficou nos arredores, pelo mato, na casa, e ele deu para uma parteira daqui uma correia, uma tira de couro para atar na barriga da parturiente na hora do parto. Evitava problemas no parto, facilitava o nascimento da criança.

Cleusa [esposa do prof. Fachel] – Desculpem interromper, mas minha mãe tinha uma correia que era do São Francisco, que era benta, e essa correia eu tinha lá em casa de quando criança e depois não sei que fim levou, parece que um frei muito antigo que deu para ela, era parecido com essa. Era coisa de São Francisco.

PP – É uma relíquia. E é antiga essa aí. Veja que está escrita [mostra na caixa de remédio onde está enrolada a correia a inscrição onde ele lê] : Correa de Nossa Senhora, benta pelo Monge João Maria.

CG – Acompanhava alguma oração com ela ou não...

PP – Há, isso eu não sei.

Cleusa – Mas a procedência é de São Francisco.

PP – Os monges do Lagoão, conhecidos como Monges Barbudos eram devotos da Nossa Senhora do Bom Parto, de Santa Catarina, Santa Terezinha e São Francisco de Assis. Integrantes do movimento incorporaram estes Santos. Tacio Fiúza incorporava São Francisco de Assis.

PF – Sim e aqui tinha uma devoção especial...

PP – A Andressa incorporava Santa Catarina. A Idarcina, que incorporava a Santa Terezinha eu conheci. A religiosidade popular no interior de Soledade é muito grande. Vou te mostrar uma coisa, um santo, que está no cofre, para o professor ver. [Tira do cofre e mostra uma imagem do Nosso Senhor Bem Jesus (pequena imagem para pendurar em cordão ou corrente) que eram usadas pelos devotos do Bom Jesus. Há em Soledade um Bairro conhecido como Bom Jesus. Há um morro onde foi encontrado, há muitos anos, a imagem (em pedra ferro) do Bom Jesus. O povo fazia peregrinações no local. Mais tarde o santo desapareceu. Ninguém sabe a origem da imagem.

Perguntou ao Professor Fachel: o senhor nunca ouviu falar das águas mortas? Eu não achei nada a respeito do assunto. È crendice local que, em determinada hora, mais precisamente a meia noite, as águas dormem, coisa de segundos. As cachoeiras param de correr, os rios param com suas correntezas. Quem tomar água nessa hora fica doente, incha a barriga. À noite ninguém toma água sem jogar alguma coisa, uma folha, um pau de fósforo, para ver se a água mexe. Se, se ela não mexer, não toma, que faz mal. Estufa. E eu não encontrei relatos dessa crendice em literatura nenhuma. E inclusive quem toma "água dormida", "água morta", tem que fazer um ritual na beira do rio. Eu acompanhei um desses. Dois rezadores, um de cada lado do rio. Um cantando de um lado e outro de lá, largando um verso cada um... Todos usam mantos brancos na cabeça e carregam velas brancas.

PP – Voltando ao Monge João Maria, na sua passagem por Vacaria e Lagoa Vermelha, você deve procurar o Nicácio, Oficial do Registro de Imóveis de Soledade. Ele sabe sobe a passagem do monge por Vacaria e Lagoa Vermelha, e tem um foto, no cartório, do monge.

PF – Tu contaste Cesar a ele sobre as cartas psicografadas?

PP – Sim, mas quem é que psicografou?

PF – O interessante é que o prefeito está usando isso para o seu trabalho político...

PP – Nunca ouvi falar em cartas psicografadas. Mas quem é que tomou a "tunda" lá em Rio Pardo? Foi o João Maria D'Agostini ou o João Maria de Jesus?

PF – O D'Agostini.

CG – Não, acho que esta fronteira entre o João Maria de Jesus e o João Maria D'Agostini já está bem demarcada...

PP – É. Eu estava confuso. Tirei a dúvida com o seu livro. No meu livro que trata da história de Soledade, que estou escrevendo, eu cito o senhor, porque estabeleceu a diferença entre um e outro. Quando fiz o trabalho final do curso de folclore, escolhi os terços cantados como tema. Na procura por rezadores, encontrei capelões que faziam a Recomenda de Almas. Anexei também ao trabalho, dando o título de Orações cantadas. Recolhi as Excelências da Virgem do Rosário, da Virgem da Conceição e de Nossa Senhora da Abadia. No final do Terços eles cantam o Gloria. (Glória seja a Deus seja o teu Filho também, gloria ao Espírito Santo, amém" . Então eles cantam e vão repetindo, tema nossa senhora da abadia. Soube que no Bairro São Bom Jesus, conhecido como "Fundo Quente", havia um "capelão de terço." Era o senhor Balduino, sua filha, Izabel, e um senhor cujo nome era Nelci. Todos eram da raça negra. A Izabel manifestou o desejo de cantar o terço vestida como sua avó, ou seja, da saia de "carreirinha" (conhecida como "saia cigana") e uma blusa branca. Comprei tecido branco e contratamos uma costureira do Bairro para confeccionar a roupa. No dia do terço ela usou um turbante amarelo. Todos os integrantes grupo já faleceram. O terço não é mais realizado no local. No terço eles cantaram uma oração invocando o Monge João Maria. Era assim: Desterror seu Santo Monge, desterror seu Santo Monge, que pregou pela unidade / para hoje e sempre...Amém."

Fui fazer a pesquisa com a Dona Delma (mãe de santo de um terreiro de umbanda). Soube que ela sabia cantar. De fato, ela sabia, mas durante a entrevista ela misturou as orações do terço com "pontos da umbanda".

CG – Agora, o trabalho do Cirilo era paralelo ao teu? Vocês eram da mesma turma?

PP – Sim.

PF – Quando o senhor estudou no Palestrina?

PP – Foi em 83...

PF – Mas onde foi parar aquele acervo?

PP – Parece que foi para o Instituto de Tradição e Folclore. Não sei afirmar com certeza.

PF – Pois é eu estive lá e ficava em um edifício defronte a Paineira e aí não tinha nada na biblioteca, me lembro que tinha uma quantidade imensa...

PF – Mas tinha coisa sobre o Monge, de uma moça lá de Cachoeira, na época eu estranhei alguém de Cachoeira falar sobre o Monge. Mas onde foi parar este acervo?

PF – Então explica esta das sete fontes... E a oração?

Segundo informações o Monge João Maria de Jesus deixou em Soledade sete fontes que, de fato, existem.

70:53 – Despraiado em Bela Vista é o mesmo Rincão Barnabé.... lá tem a casa da Andressa, cemitério onde está o Tasso Fiúza... eles vão a Bela Vista em função da semana Santa.... A denúncia contra os Monges ocorreu por motivo de que eles não queriam mais plantar fumo. Isso desagradou os comerciantes do local, os quais compravam e comercializavam o fumo. Foi motivo para o Estado Novo determinar a imediata intervenção da Brigada Militar, pois não haviam esquecido o enfrentamento por ocasião da Revolução 1932.

Um nome de monge, do Livro do Kujawa.... o PP disserta sobre q questão dos recursos na Pesquisa e como trabalha com pesquisa de campo.

CG – Pergunta do João Cândido de Oliveira, que hoje residiria em Soledade e a Identidade do Monge na tese do Valdomiro Lopes...

Acervo jornalístico de Soledade... Antes do Paladino não..... Faísca do começo do século talvez alguém tenha algum exemplar guardado. Indica pesquisa no Correio do Povo, material...

CG 0 Fala u pouco do Livro do Wagner, que está vinculado a uma narrativa jornalística.... Chama a atenção aos jornais de Passo Fundo e o Diário da Manhã, cujo arquivo tem muita coisa deste período. Buscar a Santa Maria Trindade, em Passo Fundo, que pode dar bons levantamentos.

PP – Pergunta ao Fachel... O Maurício Vinhas de Queiroz é vivo? Gostaria de saber sobre os fatos ocorridos após a morte do José Maria. Com a morte de José Maria quem assumiu o lugar dele? O Manuel Ferrerira, que seria filho do José Maria? Este que sonhou com as sete virgens e por isso tomou uma surra e desapareceu...

CG – Fala do livro de Curitibanos da Zélia, e do relatório de seu esposo, e de fato aí fechou com o trabalho do Maurício Vinhas, cujo relatório é passado na íntegra que vem a ser o texto principal do livro. Vide as citações de rodapé. Em especial a separata do relatório

PP – Onde foi o Manuel Ferreira?

CG – Tu achas que veio para cá?

PP – Aí é minha dúvida. Poderia ter vindo para o sul, chegando em Soledade para dar início ao movimento...

CG _ mas espere aí, são quase vinte anos de um evento ao outro...

PP – Quando foi a Guerra do Contestado?

CG - Isso é coisa de se explorar um pouco mais. Os antecedentes são muito difusos. Toda a história começa com o Deca França...

PP – Sim, eu sei, mas por quê? Mas quem foi o homem que passou pelo Lagoão e permaneceu vários dias na casa do Deca França?

PF – História e sociologia andam juntas.

PP – Não concordo que o movimento dos monges barbudos tenha ligação com os Muckers...

CG – Está na trilha do Gino Ferri, que liga os muckers, remanescentes, com o Monge.

PP – Mas do João Maria D´Agostini, não do João Maria de Jesus, é mais do roteiro do JM D´Agostini que o de Jesus.

CG – Ali encontra no Gino Ferri os Pinheirinhos como rota de fuga dos remanescentes dos Muckers e que aqui seria rota de fuga dos Pinheirinhos...

PP – Eu ligo o movimento dos monges barbudos diretamente ao Contestado. Existem muitas evidências...

PF – mas é difícil provar.

PP – [Fala com o Prof. Fachel sobre o trabalho da história de Soledade... Principalmente a utilização da literatura oral nos textos históricos, como décimas, orações, quadrinhas, "causos", etc. O trabalho da Sandra... Dicas sobre o Antoninho Xavier, o pai da Marília, escritor em Passo Fundo, a UPF editou, três volumes sobre Passo Fundo. Tem sobre Passo Fundo e na história de Passo Fundo tem sobre o Monge. Editar juntos sobre Genealogias.... Cita as famílias. Trabalhou com genealogistas do CEBEM (?). Ritos de passagens, renovados depois..... Deixou o mapeamento do Planalto Médio.... EM SCS trabalhou somente com genealogia, junto ao CEBEM. Softweare de genealogia, mórmons, ritos de passagens realizadas aqui na terra deve ser renovado depois da morte, ordenanças, etc.., casamentos de gerações passadas, por exemplo, precisam dados. Incorporam a genealogia molecular, constatações dos primeiros clãs, etc., coletas de amostras de salivas, com o pedigree de cada um que insere no banco de dados. Não servem somente para genealogia, mas para medicina, etc., por exemplo, a descoberta da primeira pessoa que teve uma doença, etc. Doação de salivas, etc., bem na época em que houve a novela o Clone, foi tremenda a desconfiança, eu insistia na conferência quanto à questão e a importância da genealogia, etc., seguem as possibilidades de exploração da genealogia. Área de turismo, etc. Lagoa dos Três Cantos e a questão do emagrecimento... A questão de uma cultura coletiva na cidade. Aparece como um município que adotam a bandeira nacional em frente de cada casa. Apoio agora na UNICAMP o acompanhamento individual do emagrecimento de cada membro da comunidade. Prefeito é peça chave neste processo. Tem a cultura como referencia e cada atitude administrativa. Questão da divulgação... papel colonização alemã corais masculinos, tiro ao alvo feminino e todas as atividades anuais destes clubes, 99% das crianças falam alemão, alfabetização e falar a língua portuguesa. Primeira cooperativa do projeto União Faz a Vida cm a questão da genealogia. O projeta tratava de levar às crianças ao uso da informática e ao conhecimento de suas famílias.... [seguem os detalhes do projeto parte da sua implantação, de pois retomou-se como um clube na cidade], na secretaria da Cultura, restaurar o Clube com uma sustentabilidade cultural. A cidade está mobilizada para a caminhada até a lua. Somar as

caminhadas da população. Trânsito com Alemanha, etc... Livro: “Lagoa dos Três Cantos, uma história.....”. Como eles vivem hoje, etc... Hoje, 21 municípios da rota turística, um projeto de sustentação econômica e política da região, em uma reunião de prefeitos, Projeto Rota da Serra.... Questão do natal étnico.... Levantamento das tradições musicais holandesas...]

PF – José Maria e a Guerra do Contestado devem ser relativizados, a questão dos limites é que entram na questão do grupo de José Maria e que acaba por aglutinar a dissensão...

Segue-se um debate sobre a questão do documentário dos Monges Barbudos na RBS.

Segue-se a despedida.

DOCUMENTOS e REGISTROS

Anexo 2 – O Caminho da Fonte

Foto 1 - Caminho para a fonte

Foto 2 – Capelinha de Promessa à beira da fonte

Foto 3 – Fonte do Santo Monge

Anexo 3– Reportagem de Romaria no Cerro do Botucaraí – RS

http://www.gazetadosul.com.br/_atual/reg01.pdf - Tequila Baby

...rá nossa prioridade", ...e. A Prefeitura vai ...ar apoio em empre- ...para a doação das tin- "Todos aqueles que ...erem participar des- ...rojeto terão nosso ...o", garantiu o secre- ...

...primeiro prédio res- ...ado na cidade foi con- ...lo há cerca de dez anos ...á situado na Rua Almi- ...Alexandrino. A inici- ...foi da rio-pardense ...dala Raupp, uma con- ...ra de banco internaci- ...que morava no exteri- ...retornou ao Brasil. O ...uma atividade. Uma das salas foi cedida para a instalação de uma livraria e outra para um café.

O prédio, que está sendo recuperado aos poucos, já dispõe de espaço para palestras e exposições. Esta semana as proprietárias deram início à pintura da parte externa do solar. Também na esquina da Rua Júlio de Castilhos, em frente da Antiga Prefeitura, os proprietários de um casarão estão pintando a fachada a fim de se integrar ao projeto da administração.

...enâncio realiza amanhã ...ocissão do Senhor Morto

...município de Venâncio Aires realiza amanhã, a ...ir das 19h30, a procissão do Senhor Morto pelas ...cipais ruas do centro. A saída do cortejo vai acontece...o lado da Igreja Matriz São Sebastião Mártir, na ...Tiradentes. Os fiéis seguem pela Jacob Becker até ...enida Ruperti Filho, retornando pela General Osó... Tiradentes. O encerramento será marcado por uma ...bração na Igreja Matriz. Um grande número de pes... está sendo aguardado.

...programação da Semana Santa do município tam... conta com as confissões, que se iniciaram na terça... e vão se estender até amanhã. Hoje será realizada ...lebração do Lava-pés na Igreja São Sebastião Már... O ponto alto acontece na amanhã com a vigília na ...ja Matriz, adoração da cruz e a procissão do Senhor ...to. No sábado, realizam-se as missas da vigília Pas... no domingo, as celebrações de Páscoa pelo muni... (Sucursal)

Mais de 2 mil fiéis devem ir ao Botucaraí

Candelária — Colher água da fonte, rezar, pedir algo especial e pagar promessas. Estes são os principais objetivos das pessoas que vão para Candelária na Sexta-feira Santa. A secretária de Turismo, Cultura e Desporto, Suzana Couto da Silva, diz que são aguardadas mais de 2 mil pessoas para a romaria ao Morro Botucaraí. Ela destaca que neste ano a principal mudança se refere ao horário. Desta vez a celebração, bênção dos chás e encenação da via-sacra vão iniciar às 10 horas. Ela ainda acentua que estão proibidos os jogos de azar. "Queremos resgatar o público de anos anteriores, que chegava a 6 mil visitantes, e a intenção é manter o espírito religioso, respeitando os fiéis que procuram o local no dia", explica.

O Botucaraí tem vários locais onde podem ser feitas orações, queima de velas e pagamento de promessas. A concentração acontece principalmente diante da cruz, da capela e da fonte. "Os fiéis pegam a água e alegam que é benta porque não estraga, mesmo após um ano", relata Suzana. Outro costume dos romeiros é levar imagens de santos para serem abençoadas. Em caso de chuva, a programação vai ser suspensa.

As tendas vão comercializar apenas objetos sacros, lembranças do município e alimentos, principalmente à base de peixe. Como a data é religiosa, as músicas deverão ser sacras.

A secretária frisa que nesta edição da romaria, outro cuidado vai ser em relação ao lixo. Vão ser colocados recipientes para recolher os resíduos e a Brigada Militar deve cuidar quem desrespeitar a norma. "Temos que preservar o morro e a vegetação", comenta Suzana.

O tema da Campanha da Fraternidade, *Vida Sim, Drogas Não*, deve ser destacado na romaria. A encenação da via-sacra vai acontecer em três momentos. O primeiro representado pelos sinais de morte vividos na paixão do Senhor, depois vão ser celebrados os de vida, como solidariedade e bem comum. Por último, a morte e ressurreição de Jesus. A organização é da Prefeitura, por meio da Secretaria de Turismo, Cultura e Desporto, e da comunidade católica do município.

Os fiéis e turistas que decidem subir o cerro, demoram, em média, de 50 a 60 minutos para chegar ao seu topo. Suzana não tem dados precisos, mas garante que a tradição da caminhada tem mais de 50 anos. "É um morro cercado de misticismo", afirma. Em 1846, segundo informações passadas de geração em geração, o monge João Maria de Agostini passou a habitar o Botucaraí, que é um dos morros isolados mais altos do Estado. Mas o local já era considerado santo muito antes. O seu nome vem da palavra Ybyty-caray, que na linguagem tupi-guarani quer dizer Monte Santo ou montanha sagrada. (Sucursal)

Visitantes de várias regiões participam da romaria

Page 1 of 1 | 100% | 11,69 x 16,54 in

Iniciar 01:07

Anexo 4 - Cenários dos Lugares de devoção e peregrinação

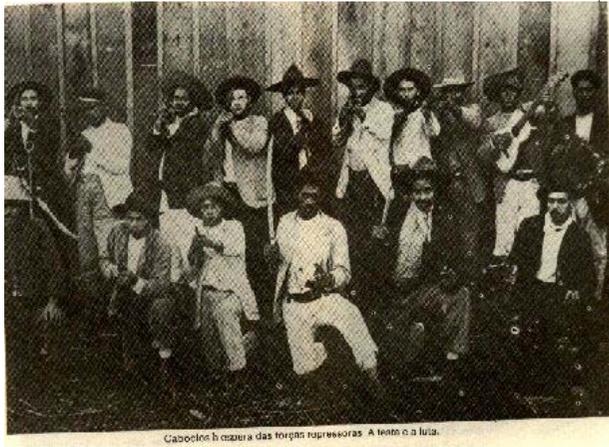



Foto 1 - Guerra do Contestado – Força para-militar para combater os "fanáticos".

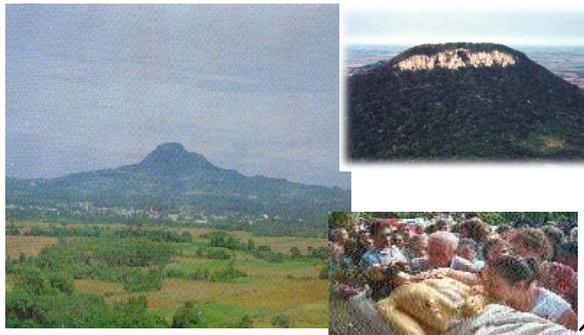



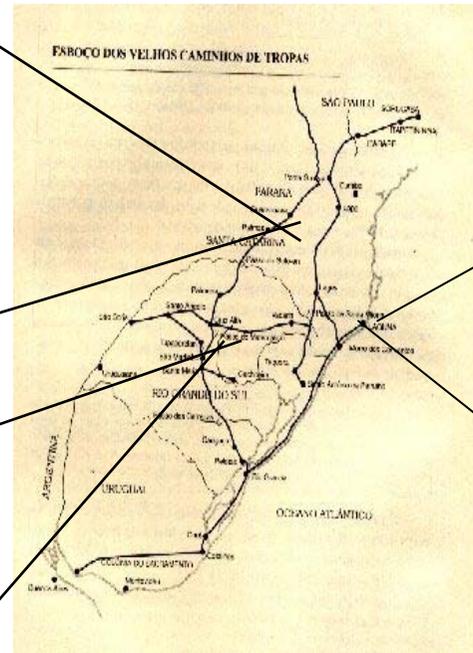
Foto 2 - Cerro do Botucaraí e Adoração ao Senhor Morto – Candelária - RS

FACHEL, 1995

Foto 3 - Ilha do Arvoredo (SC) com elevação ao norte da Ilha – Gruta do Santo Monge.

Anexo 5- Termo de Registro de Estrangeiros de João Maria D'Agostini

Documento do Termo de Apresentação de Estrangeiros da Delegacia de Sorocaba, onde está lavrado o registro de apresentação de João Maria D'Agostini, de 24 de dezembro de 1844. Acervo do Gabinete de Leitura Sorocabano, na cidade de Sorocaba.

Dezembro 24 de 1844

Sr. João Maria d'Agostinho, natural de Piemonte, Itália, idade 43 annos, solteiro, profissão de Solitario Eremita, vindo para exercer seu Ministerio. Declarou residir nas mattas do Termo desta Cidade, muito principalmente no do Morro da Fabrica de ferro de Ypanema, e ter chegado nella a 24 de Dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro, onde chegou do Pará no Vapor Imperatriz a 19 do mez d'Agosto do presente anno de 1844: apresentou um documento que fica archivado neste Cartorio: e para constar lavrei este termo d'apresentação que assigno com o apresentado, eu Procopio Luiz Leitão Freire, Escrivão Serventuario o escrevi e assigno.

Procopio Luiz Leitão Freire

Estatura baixa
Cor clara
Cabellos grisalhos
Olhos pardos
Nariz regular
Bocca dita
Barba cerrada
Rosto comprido
Signaes particulares
Aleijado dos dedos da mão esquerda

Fonte: Livro Registro de Estrangeiros – Gabinete de Litura Sorocabano – Sorocaba - SP

Anexo 6 - Capa e Folha de Rosto da Edição *O Monge de Ipanema* de Antônio Francisco Gaspar – Sorocaba – 1954.

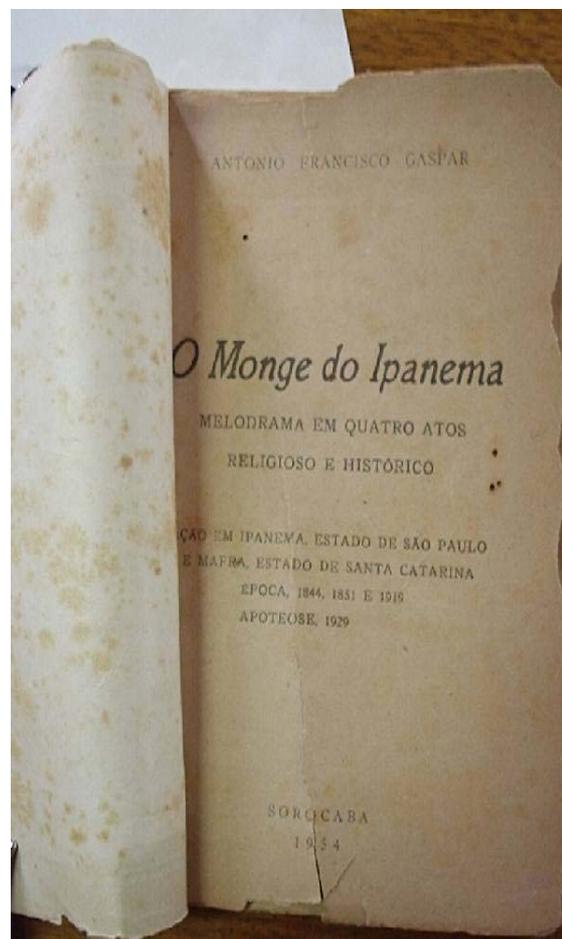
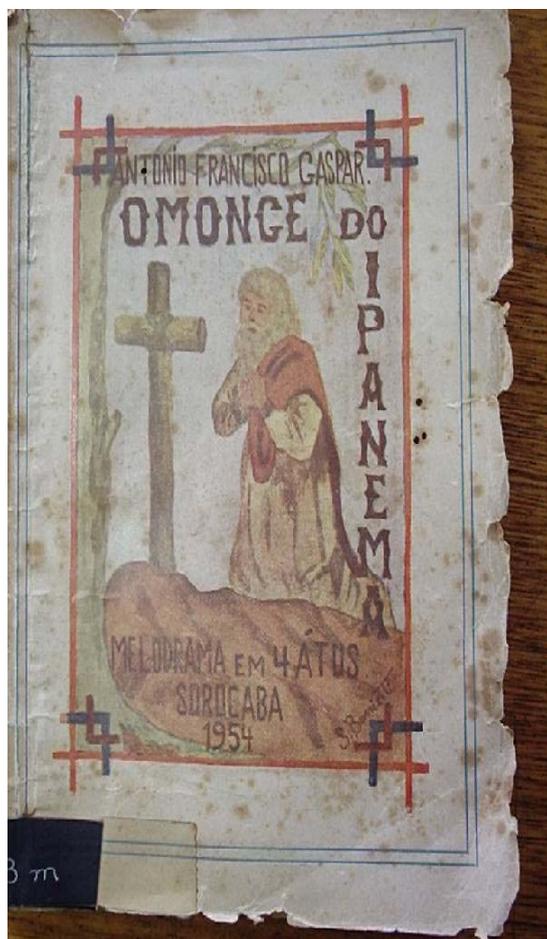
ANTONIO FRANCISCO GASPAR

O Monge do Ipanema

MELODRAMA EM QUATRO ATOS

RELIGIOSO E HISTÓRICO

ÇÃO EM IPANEMA, ESTADO DE SÃO PAULO
E MAFRA, ESTADO DE SANTA CATARINA
EPOCA, 1844, 1851 E 1919
APOTEOSE, 1929

SOROCABA
1954

Anexo 7- Festa de Santo Antão no Campestre – Santa Maria - RS.

A primeira capela do sopé do cerro de Santo Antão, construída entre 1848 e 1850, e usada até 1896.

"A primeira capela no sopé do Cerro de Santo Antão, construída entre 1848 e 1850 e usada até 1896" Beltrão, Romeu. Uma promessa a Santo Antão. Santa Maria: s/d, p. 12 - 14.

Capela do Campestre – Janeiro de 2004 – Acervo Cesar Goes.

Anexo 8 - Artigo do Periódico *Die Neut Zeit*, em dialeto alemão, publicado em Candelária no início do Século

DIE NEUT ZEIT

(Tradução livre, do Sr Roberto Stinhaus, Acervo Museu do Colégio Mauá, Santa Cruz do Sul – RS em junho de 2004).

O Nosso Monge (o "Santo Monge de Candelária").

Segundo se ouve falar aqui no sul do Brasil sobre Monges os quais têm uma força mental sobre o pensamento do morador do mato, primitivos. As vezes esta força é aproveitada para fins criminosos. O principal exemplo disso é o "Chico", no Alto-Taquari e José Maria, que comandava os fanáticos durante o grande levante do Contestado. Os dois provocaram muitas desgraças e as suas influências tiveram um fim muito triste. Também em Candelária tinha o seu Monge, só que este Santo Monge era uma pessoa formidável que só queria o bem do povo. Por causa disso ele teve uma grande aceitação. Ao Sr. Carlos Greff, agradecemos as seguintes informações sobre essa interessante pessoa na nossa história.

No meio do século passado viveu nessa região um padre de origem italiana de nome João Maria D'Agostini e todas as suas ações ficaram na agradável recordação do povo atualmente, como as curas milagrosas que ele por intermédio dessa água fez no pé do Botucaraí e mais pela voz do povo, esse monge sabia da vida futura e sobre o destino. Isso tudo que ele dizia se mostrou verdadeiro, mas sempre ele dizia que não desistiria de suas privações e destino que lhe esperava. Não iria evitar que isso se concretize porque isso também lhe pertence pela missão que Deus lhe deu as quais ele fielmente vai cumprir.

De boca em boca, no tempo dele corriam contos sobre milagres que ele fez e que ninguém se arriscou em contrariar. De muito longe, até da divisa do estado vieram crentes para consultar com este Monge e pedir melhorias para estas doenças e também uma capela que foi construída destruída pelo fogo em 1877, que deram a culpa para o Pe. João Maria D'Agostini de tê-la incendiado. A qualidade de visitantes para o culto nessa Igreja em cima do Cerro a cada ano vinham de longe. Às vezes mais que cem. Os caminhos eram ruins para chegar até lá mesmo assim se vinha de longe para assistir as cerimônias. O Cerro em roda era desmatado e toda a área em roda do cerro era livre de mato bem como nas encostas. Nas redondezas também não havia mato. Nos matos que ainda existiam eram habitados por moradores primitivos e aí se vê como a crença era enorme e todos o conheciam. Lançavam-se em longas viagens perigosas, famílias inteiras e para fazer esta horrível subida para rezarem naquela pequena Igrejinha para receber forças e consolos.

Como festivo era o repicar dos sinos daquela misteriosa Igreja, que vinha de cima do cerro. E a gente pensa sobre estas coisas. Uns levavam isso muito a sério e outros faziam troça, com descrença. Uma coisa é certa: podem dizer o que quiserem mas há uma força da crença viva com raízes profundas de um sentimento limpo. Independente da crença da religião deve ser admirado, mas a gente sempre sabe que para cada crença também há os aproveitadores. Fizeram muitas histórias que nem pertencem ao Monge. Entre o povo sempre há estas pessoas. Isso não queremos fazer de conta que não se enxergava. Quando nós reparamos esta personalidade do Monge e o movimento dos crentes, reparamos isso com respeito porque muitos daqueles descrentes não conseguem enxergar o verdadeiro centro. É preciso enxergar de uma vez que existem coisas superiores ao quotidiano.

Mais tarde o Pe. D'Agostini construiu uma capela em homenagem ao Santo Antônio em Santa Maria na beira da estrada que vai a São Martinho. O referido lugar, o campestre de Santo Antão, lá também tem uma fonte para curas de muitas doenças. De repente um dia desapareceu desse novo lugar, desse seu segundo lugar de trabalho onde ele também conseguiu um enorme círculo de crentes que o adoravam. Ninguém podia dizer o que aconteceu, pois ele saiu de lá. Um dia eles foram lá procurá-lo e ele não estava mais. Voltou para o seu querido lugar o Cerro do Botucaraí.

Para o povo que o tinha adorado ele ficou inesquecível, sempre ficou adorado. Guardaram uma lembrança sobre ele. Mas também o seu lugar em que era adorado não o segurou muito tempo. O governador daquele Estado, Gen. Andréa, mandou sobre suas ordens ao Gen. José Joaquim Andrade Neves mandou prender, levando-o com um grupo de soldados até Rio Pardo e de lá ele foi levado para o Ministério da Justiça no Rio de Janeiro.

Porque coisa certa ninguém sabe, pois nada disso chegou ao conhecimento do povo. O povo só sabe o seguinte: até o último momento ele sempre teve uma vida impecável.

Se nós conseguirmos algum dado sobre o seu final com muito prazer publicaremos neste jornal.

Anexo 9 - Texto transcrito do Livro de A. F. Gaspar, *Curzes e Capelinhas*. Tradições sorocabanas que desaparecem. Sorocaba: Cúpolo, 1952, às pg. 67 e 68.

CRUZES DO MONGE DO IPANEMA

(*na estrada para a Capela do Alta*)

No local da Capela do Alto, bairro que fica à margem da estrada de lodagem entre Campo Largo (hoje Araçoiaba da Serra) e a cidade de Tatuí, existiu ou ainda existe abandonado pelo tempo, um Cruzeiro que dizem os antigos foi plantado pelo eremitão João Maria D'Agostinho cognominado: o "Monge do Ipanema".

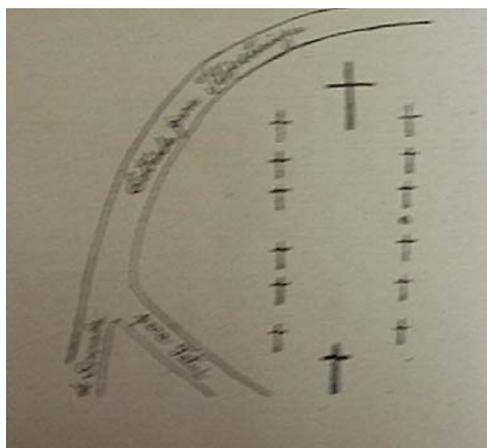
Êsse anacorêta, vindo de Piemonte, Itália em 1844, apresentou-se em Sorocaba em princípios do mês de Dezembro desse ano no Cartório do Escrivão Serventuário Procópio Luís Leitão Freire e pediu permissão de residir nas matas do morro Araçoiaba, imediações da Fábrica de Ferro São João do Ipanema.

Após ali permanecer algum tempo exercendo seu ministério de Eremitão, passando segundo consta a tradição, dias nas mais duras penitências, assombrando a todos, tanto por sua vida aústera como pelos seus conselhos cheios de sabedoria, veio um dia ter a êsse local em que chama-se Capela do Alto, a fim de plantar um Cruzeiro.

E, assim o fez.

É o mui reverendo e estimado padre Vicente Hypnarowlky, vigário da Paróquia de Nossa Senhora das Dores de Campo Largo que diz em seu livro "Centenário da Fundação de Campo Largo", página XXX, editado em XXX:

No lado oriental da Fábrica de Ferro "São João do Ipanema", estrada de São Paulo, comarca de Sorocaba, existe uma pedra colossal, conhecida pelo nome : "Pedra do Monge", onde há cerca de 60 anos atrás residiu um anacoreta".

Antônio Guilherme, também um dos mais antigos moradores dêsse local e que dizem ter nascido ali por volta de 1800, contava que o MONGE e mais visitantes plantaram 14 cruzes de madeira de lei, formando um desenho retangular conforme o XXXX a seguir:

Fotografado do original, à p. 68.

Pediu informações do Sr. Francisco das Neves em um Domingo, à 4 de Outubro de 1842, soubemos que o Ser. Antônio Guilherme era o zelador desse cruzeiro.

Capinava a mata quando crescia ao redor dessas cruzes as quais eram também cercadas por uma cérca de arame farpado.

O Sr. Guilherme também informava com precisão a todos que, quando o Monge habitava a “Gruta da Pedra Santa”, na encosta do morro da Araçoiaba, de vez em quando aparecia ali no Cruzeiro a fim de fazer as suas orações.

O investigador dessa tradição cristã, soube mais que, as 14 cruzes são até veneradas pelos sitiantes do bairro e a cercada livra de os animais não XXXXX ali afim não ser profanada pela gula o símbolo de nosso Redentor.

(Obs.: termos ilegíveis: XXXX)

Anexo 10 - Transcrição do Livro de A. F. Gaspar, *O Monge de Ipanema*, às p. 69 – 71.

ORAÇÃO PARA SE LIVRAR DA PESTE

(original de um folhêto encontrado dentro de uma garrafa nas proximidades, da cruz de Mafra)

Tradução das Jaculatórias para pedir a Deus que nos livre da Peste, escritas em latim por São Zacarias, Bispo de Jerusalem, cidade do Destêrro – Reimpresso por G. A. M. 1856.

"Vivia Jesus. Explicação dos caracteres da cruz.

- Cruz de Cristo salvai-me. – O zêlo de vossa casa me livre. – A Cruz vence, a cruz impera, pelo sinal da Cruz livrai-me, Senhor da peste. – Deus. Deus apartai de mim e deste lugar a peste e livrai-me. Em vossas mãos, Senhor, encomendo meu espírito, meu coração e meu corpo. - Antes de existir o céu e a terra, existia Deus, e Deus é poderoso para livrar-me desta peste. – A cruz de Cristo é poderosa para expelir a peste deste lugar e de meu corpo. – Bom é esperar o socorro de Deus em silêncio para que a peste de mim aparte. – Inclinarei meu coração a guardar vossos mandamentos, e não serei confundido por que observarei. – Me armei de zêlo, contra os pecadores, vendo a sua paz e esperarei em vós. – A cruz de Cristo, afugenta os demônios o ár corruto e a peste. – Eu sou a tua salvação, disse o Senhor; clama a mim e eu te ouvirei; livraime da peste. – Bem aventurado o que espera no Senhor e não as doutrinas vans e falsas. – A cruz de Cristo que antes era o sinal do opróbio e da contumélia, agora é de nobresa e glória, me seja de salvação e aparte deste lugar o demônio, o ar corruto e a peste de meu corpo. – O zêlo de honra me converta antes que eu morra. – Oh! Sinal da cruz livrai-me da peste, o povo de Deus e aqueles que confiam nele. – É isto que dais ao Senhor, povo louco? Daí-lhe teus votos, oferecendo-lhe um sacrifício de louvor, confia nele que é poderoso para livrar êste lugar e a mim desta peste, porque confiando nele não serão confundidos. – Pegue-se minha língua a garganta e as minhas faces, se não vós bendiz, livrai aos que esperam de vós; em vós confio, livrai-me oh! Deus desta peste a mim e a este lugar de trevas em Vossa Morte, Senhor meu Deus, acabe e seja confundido o poder do demônio, por que vós o filho de Deus, vivo vieste a destruir obras do demônio, apartai com vosso poder deste lugar e de mim vosso sêrvo, desta peste desta corrupção das trevas exteriores. – Cruz de Cristo defendei-nos a apartai deste lugar a peste por que sois benigno e misericordioso, de muita misericórdia e verdadeiro. – Deus se fez meu refúgio por que espero de vós, livrai-me desta peste. – Olhai para mim, Senhor Adonai (palavra hébrea que significa: Deus e Senhor de tudo) desde o trono de vossa magestade, compadecei-vos de mim e por vossa misericórdia, livrai-me desta peste. – Vós sois minha salvação; sarai-me e eu ficarei são; salvai-me e eu ficarei salvo.

Concluídas estas jaculatórias, se dirá a ladainha de Nossa Senhora e um Padre Nosso e Ave Maria, aos Santos advogados da peste para que sejam nossos intessessôres junto ao Senhor.

Advertência: Não se acham conforme as letras iniciais dos versos, porque elas estão em latim, assim variam na tradução.

Origem desta devoção: - Quando no ano de 1846 reinava em Trento uma gravíssima peste, dizem os padres do Concílio de Trentino, traziam consigo devotamente certas letras ou caracteres dispostos em forma de um cruz composta por São Zacarias, Bispo de Jerusalém, e com efeito conheceram os ditos padres que era um remédio mui útil contra a peste, trazer com veneração as ditas letras por que significavam várias jaculatórias devotas e orações efeituosas, antigas e aprovadas para livrar do contágio, como consta de sua explicação acima posta. As

ditas letras foram antigamente escritas em um pergaminho pelo mesmo Santo Bispo com sua própria mão, e depois se encontraram em um Convento de Religiosas na Espanha e tidas em grande veneração (com admirável efeito) das pessoas devotas que as veneram, rogando conforme a sua significação. – Em Portugal se notou que não encontrou castigo nas casas em cujas portas estavam postas essas cruzes, nem nas pessoas que traziam consigo.”

Anexo 11 - Transcrições das Correspondências Psicografadas do Monge João Maria D'Agostini por médium na cidade de Rio Pardo, RS de 2001 a 2003

Documento: Carta Psicografada do Monge João Maria- 01
Coleta: (fotocópia, fotografia, escaneamento): Fotocópia e escaneamento
Município: Rio Pardo
Data coleta: Março de 2003 – Acervo do Prof. Fachel – que na oportunidade disse ter recebido por correio por parte da Prof. Eneiva de Rio Pardo.
Tipo: Escrito em papel.
Original (Localização e circunstância): Dito por Fachel, a partir de correspondência de Eneiva, em posse da Vidente em Rio Pardo, em seus cadernos. Confirmado depois em entrevista com a professora.
Data do Documento: 13/06/2001
Endereço:
Local:

Observações. Esta é a primeira carta de uma série de 4, que seriam completadas no ano de 2003. Estas cartas se configuram em um capítulo a parte no percurso da pesquisa, uma vez que as mesmas trazem a figura de João Maria e suas manifestações para um contexto religioso urbano, em um circuito do espiritismo, e cria uma mobilização que envolve o campo da política, uma vez que a seqüência das cartas irá envolver figura recém eleita na cidade, em 2002,.o prefeito, que aparece como protagonista das iniciativas destinadas a levantar da cidade a dita Praga do Monge. O hiato entre esta primeira carta e a série de outras três é de dois anos aproximadamente. Depois que recebi das mãos do Prof. Fachel a cópia da primeira carta, no trabalho de campo no início de 2004 entrevistando uma jornalista do periódico local de Santa Cruz do Sul, Gazeta do Sul, que fez uma série de quatro reportagens a partir da história do monge, começa a se descortinar uma história interessante. A jornalista confunde-se com o protagonismo, uma vez que estando a par da primeira carta, ela já acompanha ativamente o surgimento das cartas de 2003 bem como as atividades de "cura da cidade" que surgem a partir daí, matéria de uma das reportagens que irá fazer depois. Nas entrevistas em Rio Pardo surgem os elementos que a colocam no centro da cena destas cartas, em especial da série de 2003. Sou muito grato pelo empréstimo do material que originou a dita série e que estabeleceu pontos de referências importantes para o trabalho de campo. Está no caderno o número 727, tudo indicando que é uma numeração seqüencial das psicografias da médium e as folhas estão numeradas acima à direita de um a oito. .

A todos que interessar a história do Monge do Santo Cerro, pois neste Morro eu vivi por muitos e muitos anos e até hoje eu vou lá visitá-lo, meu passado nesta terra não foi de vitória, pois amarguei muito minha alma, com as injustiças sofridas, sei que muitos sabem de minha história, mas há muita lenda a meu respeito que não são totalmente verdades, agora eu irei falar um pouco do que aconteceu comigo após minha morte, como eu vivi uma vida dedicada ao próximo sempre praticando o bem sem olhar a quem, eu não imaginaria que iria queimar no fogo do inferno por alguns anos, mas foi isto que aconteceu, sei que parece a primeira vista difícil de acreditar , pois eu mesmo custei a aceitar que depois de fazer tanto bem na terra fosse ir viver num lugar tão horrível como aquele, o sofrimento foi muito grande e quanto mais dor eu sentia mais aumentaria a mágoa que eu sentia e eu culpava os outros por estar naquele lugar, até que alguns anos atrás encontrei uma médium de coração muito puro que me pediu que perdoasse a todos que fizeram mal, naquele instante eu não aceitei aquelas palavras, a dor que eu sentia era muito grande, ela me disse por favor, pense no que eu disse e volte

aqui para conversarmos novamente, na hora eu fui me retirando e deixei ela quase falando sozinha, sei que ela pensou que não tinha adiantado muito, mas ela se enganou porque suas palavras nunca mais saíram da minha memória e foi graças a ela que hoje aqui estou escrevendo e contando a todos o que me levou a cair no inferno.

Eu me chamava João Maria D-Agostini mas era conhecido por vários nomes, uns me chamavam de "Monge do Santo Cerro", outros de "Santo", outros ainda de |Sinhô Santo|, chegaram ainda a me chamar de "Mágico" porque muitas vezes com as minhas ervas aliviei as dores insuportáveis de doentes terminais, caminhei muito por estes campos de Deus, tentei e dei muito amor a muitos, curei muitos doentes que já estavam desenganados só com a força de Deus e da Mãe Natureza que proporcionava os remédios, lutei da minha maneira para ajudar a todos que precisavam mas infelizmente não fui entendido pelas autoridades dos arredores, que começaram com uma grande perseguição, fui muito injustiçado por pessoas de posse que achavam que pro serem ricas podiam mandar nos outros, podiam ordenar que batessem, chicoteassem e com tantos maus tratos eu fui criando um ódio muito grande dentro do meu coração, eu amargava dentro de mim uma mágoa muito grande e não aceitava ser expulso de Rio pardo, sendo que minha intenção era a melhor possível, então, por causa do sentimento negativo que eu adquiri, "a mágoa" e o "ódio", foi por causa destes sentimentos que eu caí no inferno e lá queimei minha barba nas chamas infernais.

Depois de refletir muito é que fui entender que o perdão existe e que eu deveria perdoar a todos que me fizeram mal, e no momento em que eu percebi a importância que tem o perdão e consegui tirar de dentro de mim aqueles sentimentos de vingança eu consegui sair daquele lugar horrível e fui para um lugar celestial aonde estou estudando e me redimindo dos erros que cometi, pois além de ter caído no inferno ainda levei muitos comigo pelo ódio que eu sentia por eles, mas que minha vida seria de lição e que ninguém cometa injustiças com os outros porque mais cedo ou mais tarde irão pagar pelos erros.

Minha lição de vida que passarei a todos "nunca guardem mágoa de ninguém" não sintam ódio pois ele é um câncer destrutivo que vai corroendo a alma e quando se der por conta não terá mais tempo para curar-se, então não sintam ódio nem mágoa de ninguém por mais que te ofendam dê amor em troca, não critique ninguém para não ser criticado, dê amor a todos independente de quem seja, aprendam a mar verdadeiramente, eu não consegui porque a mágoa dominou meu coração e eu só conseguia devolver o mal com mais mal ainda, eu roguei muitas mágoa e meu ódio era tanto que todos caíram, mas graças a Deus eu consegui entender o quanto eu fui errado e já pedi perdão a Deus e a todos que prejudiquei com meu sofrimento de vingança, hoje o Morro do Botucaraí é um lugar muito iluminado, de uma vista celestial e todos que conseguirem subir lá serão aos poucos perdoados, tomem água da "Santa Fonte" pois lá tem muita luz de Deus impregnada, pelo menos, uma vez ao ano vão até lá e sintam a beleza e a luz do lugar e não esqueçam de beber e levar a água da "Santa Fonte". Eu tenho muito para contar mas meu tempo está se esgotando, espero voltar mais vezes e contar um pouco mais de minhas experiências vividas para que sirva de exemplo a todos aprendam a perdoar para se tornarem pessoas dignas de viver, pois a vida só tem valor quando se tem fé e se vive com objetivos nobres, se amem mutuamente e aprendam a perdoar como Jesus Perdoou a todos que o crucificaram, eu voltarei em outra oportunidade, se amem por favor, somos todos filhos de um mesmo PAI".

Documento: Carta Psicografada do Monge João Maria- 02
Coleta (fotocópia, fotografia, escaneamento): Fotocópia e esaneamento
Município: Rio Pardo
Data coleta: Dezembro de 2003 em Santa Cruz, com jornalista Maira, da Gazeta do Sul
Tipo: Escrito em papel.
Original (Localização e circunstância): Dito por Maira, em posse da Vidente em Rio Pardo, em seus cadernos.
Data do Documento: 2/02/2003, 12h30min
Endereço:
Local:

Observações. Parte de uma série de três cartas que comunicam procedimentos do Monge para seu arrependimento e levante da praga que o mesmo predicou sobre Rio Pardo. Consta no documento a numeração das páginas nos cadernos originais que se inicia na p. 838, podendo também ser a numeração de psicografias uma vez que não há numeração nas páginas subseqüentes.

A todos os rio-pardenses que desejam ser felizes pois a nuvem negra que cobre esta cidade há muitos anos será 70% eliminada ao se concretizar a cerimônia que irá eliminar a praga que deixei nesta cidade a vocês que irão realizar esta cerimônia eu peço perdão desde já por ter deixado tanto mal aqui nesta cidade, o meu objetivo era celestial, “fazer o bem sem olhar a quem” mas infelizmente as barreiras que encontrei para fazer o bem foram mais fortes que eu e, ao enfrentar os poderosos da época meu coração se amargurou e se encheu de ódio mas agora isso faz parte do passado eu consegui com a graça de Deus perdoar a todos que me fizeram mal e aqui estou neste momento para me redimir dos erros cometidos e dar a todos o antídoto para realizar a cerimônia re assim libertar a cidade sempre de um mal que o meu ódio aí deixou plantado, lutem, os escolhidos, e façam tudo bem certinho que verão uma nova vida se descortinar a sua frente, todos que forem escolhidos terão que ser Rio-pardense e terão que acreditar no mundo espiritual, terão que ter muita fé em Deus e fazerem das tripas o coração para purificarem seus corações, estudarem a cerimônia com muito afinco, e terão que deixarem suas diferenças políticas e pessoais e se tornarem um só, porque irão lutar por um único objetivo que refletirá nos que aqui vivem e nos que virão no futuro, filhos, netos, bisnetos e assim por diante se não se esforçarem com unhas e dentes afiados desistirão na metade do caminho pois além do esforço espiritual terá que existir o esforço físico, tudo deverá ser realizado em meio a muita luz, alegria e harmonia porque todos que participarem desta luta irão amadurecer como ser humano, irão crescer um pouco mais na sua espiritualidade, hoje está sendo um dia muito especial para mim porque estou dando o primeiro e decisivo passo para perdoar e ser perdoado pelos rio-pardenses. Deus é bom e é Benevolente e me permitiu hoje estar aqui escrevendo e registrando o meu arrependimento, roguei uma praga grande para a cidade mas roguei muitas outras pequenas e esparsas mas ao juntá-las se tornam grandes também, eu perdôo a todos que me fizeram mal, mas espero que todos que tiveram acesso a esta carta sejam daqui para frente pessoas dignas, boas e que nunca guardem mágoas em seus corações. Lutem diariamente para a sua evolução, lutem para viverem diariamente com seus corações serenos, pois a serenidade do coração ajuda e enobrece o homem, pois aquele que consegue viver neste mundo materialista com um coração voltado a espiritualidade é um ser abençoado por Deus, vocês que foram escolhidos para desmancharem a “praga do Monge” podem se considerar pessoas abençoadas por Deus, esta praga só será desmanchada pelo prefeito da cidade que receberá as orientações do seu espírito Guardião e este receberá de mim o antídoto e os dará se o prefeito tiver o grande merecimento de receber todas as orientações que o mundo celestial enviará, boa sorte a todos que deus os

abençoe e que consigam realizar este trabalho espiritual antes da sexta-feira santa se for possível realizá-lo numa quarta-feira porque foi numa quarta-feira que me expulsaram de Rio Pardo e aí eu proferi as palavras indesejáveis, que me arrependo amargamente, mas me redimirei de meus erros e num futuro irei reencarnar em Rio Pardo para ajudar a trazer muita luz para esta cidade que está tão escura por tantas densas nuvens. Meus queridos Rio-pardenses, que Deus dê força a todos para que o grande dia chegue e assim todos serão beneficiados tantos os da terra como os do céu, lembrem que se forem escolhidos é porque Deus confia em vocês e permitiu que a cerimônia de perdão fosse realizada por enquanto está no projeto, mas logo sei que tudo estará realizado porque acredito na força de Deus e na luz e fora do ser humano, como estou feliz hoje pois sinto que um peso enorme saiu de minhas costas, ao pedir perdão a todos pelo mal que fiz.

Quero deixar mais alguns ensinamentos que serão importantíssimos no período da preparação sirva de alicerce para uma nova vida se descortinar só dependerá de cada um em primeiro lugar até o dia da cerimônia não entrem em atrito com ninguém, ponham a cerimônia em primeiro plano, pois são só alguns dias mas que representarão muito para o futuro da cidade, peço perdão por ter que dar trabalho a todos, mas sei que esta reunião de pessoas servirá de aprendizado e de crescimento a todos, se amem por favor e vivam com um coração sereno e a serenidade só vem do céu, na terra não existe nada que serene o coração do homem, só a luz de Deus é que coloca o coração do ser humano no seu devido lugar, vou torcer para o sucesso deste trabalho espiritual que Deus os abençoe e boa sorte nestes próximos dias, não deixem energias negativas interferir nesta realização, estou rezando e torcendo por todos, abraços de João Maria de Agostini.

Documento: Carta Psicografada do Monge João Maria- 03
Coleta: (fotocópia, fotografia, escaneamento): Fotocópia e escaneamento
Município: Rio Pardo
Data coleta: Dezembro de 2003 em Santa Cruz, com jornalista Maira, da Gazeta do Sul
Tipo: Escrito em papel, fotocopiado.
Original (Localização e circunstância): Dito por Maira, em posse da Vidente em Rio Pardo, em seus cadernos.
Data do Documento: 09/04/2003, 12h50min
Endereço:
Local:

Observações. Estas outras cartas foram alcançadas posteriormente pela mesma jornalista. Consta o número 848 no início do documento.

Palavras do Monge João Maria de Agostini no topo do Morro Botucaraí em 09/04/2003 antes da cerimônia principal: "Vocês estão sendo abençoados, e que todo o mal que me fizeram seja revertido para o Bem".

Depois da cerimônia:

Eu, o Monge do Santo Serro João Maria de Agostini, hoje me declaro um ser espiritual livre porque arranquei do meu peito esta mágoa que me atormenta há muitos e muitos anos. Sei que não fui sábio em manter este veneno em meu coração, mas graças a Deus encontrei pessoas que puderam me ajudar a me libertar dessas amarras mundanas que me prenderam a terra, lutei muito, mas muito mesmo para sair do inferno que eu vivi, não importa o que passou, mas sim o que acontecer daqui para frente, de hoje em diante Rio Pardo será abençoada que vocês que aqui estão possam levar esta luz e esta harmonia consigo, possam levar aos seus lares e a todos com quem conviverem no dia-a-dia. Rogo a Deus a felicidade para todos, agradeço a todos pelo esforço e a boa vontade e principalmente pela fé que chegaram até aqui, para os que passaram mal na subida eu deixo a minha orientação: procurem serenar seus corações, pois só através de serenidade se encontra a felicidade.

Que este dia seja registrado na mente de todos e daqui pra frente sintam-se como se fossem da mesma família, agradeço ao Espírito de Antonio Olinto Meurer por fazer vocês se unirem e chegarem até aqui.

Encerrando: eu poderia dizer um livro e ficar falando a tarde inteira, mas voltarei para escrever outras mensagens.

Que Deus os abençoe e que de hoje em diante estejam em paz, um grande abraço no prefeito. Espiritualmente, de hoje em diante se tornaste um grande homem um grande abraço e que consigas cumpri tua missão de conduzir esta cidade e dar amor a todos. João Maria de Agostini.

Documento: Carta Psicografada do Monge João Maria- 04
Coleta: (fotocópia, fotografia. escaneamento): Fotocópia e escaneamento
Município: Rio Pardo
Data coleta: Dezembro de 2003 em Santa Cruz, com jornalista Maira, da Gazeta do Sul
Tipo: Escrito em papel, fotocopiado.
Original (Localização e circunstância): Dito por Maira, em posse da Vidente em Rio Pardo, em seus cadernos.
Data do Documento: 11/04/2003, 16:15 min.
Endereço:
Local: Rio Pardo

Observações. Carta no mesmo lote da segunda.

Deus é luz, vida, é sabedoria, é harmonia. Se Deus é tudo isso quem vive sem luz, sem fé, ignorante e desarmonioso, com certeza não vive com deus no coração, pensem bem, por favor, o que devem fazer para viver uma vida harmoniosa cheia de luz. O que Deus mais quer de seus filhos é que aprendam se amarem mutuamente, a se perdoarem mutuamente, mas não é isto que vejo acontecer na terra o mundo vive momentos de densas nuvens negativas e enquanto o mundo se entristece com tanta desgraça a cidade de Rio Pardo se enobrece e se energiza com muita luz que foi mandada no dia 09/04/2003 por sete pessoas bem escolhidas que se superaram em esforço físico e mental, para conseguirem chegar até lá e assim rezarem pelo bem de Rio Pardo. Aos 7 meus parabéns, que nunca mais esqueçam as lições que aprenderam ao cumprirem uma tarefa tão árdua.

Rezo e rogo a Deus pela felicidade de todos os Rio-Pardenses, que este prefeito que lutou tanto para subir o Morro do Botucaraí use seu amadurecimento espiritual para ter tolerância em sua gestão e nunca deixe a mágoa tomar conta de seu coração, pois ela é um câncer destrutivo que vai corroendo a alma aos poucos e quando a pessoa der por conta já está toda envenenada, o ser humano vem a terra para aprender a perdoar e não para amargurar mágoas dentro de si e nesse assunto eu me tornei especialista, pois vivi e senti na pele o grande mal que causa a mágoa. Meus queridos Rio-pardenses estudem todos os dias um pouco sobre os assuntos da alma para crescerem espiritualmente, precisam ler o mais possível e assimilarem os ensinamentos e colocarem em prática no dia-a-dia, que Deus abençoe a todos e reverta o destino de Rio Pardo, que não era dos melhores, mas que agora está sendo projetada uma grande luz no centro da cidade com o objetivo de harmonizar as pessoas que infelizmente não tem o verdadeiro conhecimento da verdade e a verdade é uma só: "viver para aprender" e não viver para competir, para ser melhor que o outro, isto tudo são futilidades de um ignorante que ignora porque está vivendo na terra e não sabe que veio aqui para aprender e evoluir como ser humano. A ignorância também leva muitos ao inferno, isto é lamentável, mas o antídoto para a ignorância é aprendizado é a busca dos conhecimentos espirituais, quem não acredita que a vida continua nuca experimentará a verdadeira felicidade, só se consegue ser feliz quando se acredita na vida após a morte e que o outro mundo é a continuação deste que vivemos aqui na terra, o meu exemplo é um exemplo de vida bem consistente, pois morri com uma grande mágoa e esta mágoa continuou comigo por muitos e muitos anos e só agora, depois de entender o significado do perdão, é que pude experimentar a sensação da liberdade espiritual, a mágoa só me destruiu, mas agora me sinto um ser espiritual portador de uma grande energia Divina, que irei distribuir quando eu for, tanto na terra, como no céu; por favor, meus queridos que na terra vivem, estudem, leiam todos os dias nem que seja um pouquinho, mas recarreguem suas almas com a Luz de Deus diariamente; através das orações diárias e da busca do conhecimento da alma, este assunto é infinito e sempre terão o que

aprender, o aprendizado é eterno e eterna é a vida, por isso busquem os conhecimentos da Alma e sejam pessoas dignas da benção de deus, iluminem suas almas todos os dias, não deixem com que elas fiquem carentes de luz, esta carência só trará infelicidade a vocês. Aos sete que subiram ao Morro, quero deixar os parabéns, eu tinha certeza que conseguiriam; ao prefeito Edvilson; tu és um rapaz abençoado por Deus, mas para que cumpra a tua missão direitinho, deverá se esforçar no aprendizado da Alma, leia ensinamentos nem que seja um pouquinho antes de dormir ou pela manhã, mas leia e alimente sua alma com o conhecimento da verdade o homem sofre porque ignora a verdade, quando passa a enxergar a vida com os olhos do espírito, uma nova vida se descortina a sua frente.

Aos que forem rezar no Morro do Botucaray eu digo: vocês eliminaram muitos carmas com o esforço que fizeram para chegar até lá, eliminaram carmas individuais e carmas coletivos que existiam na cidade deixado por autoridades do passado e estes carmas ao serem eliminados tirou muito peso dos ombros dos Rio-pardenses, que Deus abençoe Rio Pardo e que possa prosperar e se tornar uma cidade iluminada onde reine a harmonia nos lares, nos corações e na cidade estou muito feliz hoje por poder escrever a todos e dar um pouco de meu aprendizado, voltarei outras vezes para escrever agora quero que registrem estas palavras em seus corações: **"Eu perdôo Rio Pardo por todo o mal que a mim fizeram, de hoje em diante não existe mais a praga do Monge aqui**". Abraço a todos e muito obrigado. João Maria de Agostini. Tenham fé...

Anexo 12 – relatório de Trabalho de Campo.

Data: Páscoa de 2001 **Pesquisa:** Relatório de trabalho de campo
Cidade: Rio Pardo e Candelária.
Observações: Estas anotações estão originalmente no caderno de anotações amarelo,e foram resgatadas em função do trabalho de tese. São as primeiras anotações do cenário de pesquisa no Cerro do Botucaraí e na Semana Santa de Rio Pardo. Foram transcritas para o trabalho de tese em 26 de janeiro de 2007, no escritório da Casa de Retiro.

Informações sobre o **Pe. Décio**: Filosofia, Teologia em Viamão.
Ordenado em 1967, Santa Cruz do Sul, Catedral.
Lajeado de 1969 a 1972; Arvorezinha em 1976; Venâncio. Aires de 1976 a 1980; Coordenação de Pastoral: 1980 a 1987; Encruzilhada em 1988; São Paulo 1989, 1990, 1991 – Arroio do Meio; 1997 prá cá. Equipe de formação do Pe. Marcelino, representante dos Presbíteros.
Décio – Tempo integral na paróquia.
Pe. Aldo – Seminário Santa Cruz e atendendo à paróquia de Estância Mariante.
Pe. Orlando Preto – 21 anos anteriores.
Semana Santa em Rio Pardo – Igrejas reunidas, 4 Igrejas na cidade.
Irmandades, confrarias.
Igreja dos Passos – Irmandade do Sr. Bom Jesus dos Passos.
Imagem do Cristo Morto – Membros articulados.
Procissão e Novena.
Quarta-feira Santa – Caminhada Penitencial – 5h da manhã
Sônia**.**
Dia da Bela Cruz – Missa da Bela Cruz, 03 de maio, Rio Pardo – cruzes enfeitadas de flores.
Festa do Divino – Não é mais a tradição lusa, a Paróquia assume.
Encruzilhada do Sul concentra mais tradição.
Capelas Imaculadas, uma ao lado da outra, Capela dos Negros e dos Brancos. Festa 2º domingo de dezembro, Arroio das Pedras, na estrada para Cachoeira.
Rezadores de terço: Passo da Cavalhada – de categoria Luciano.
Novena: vai mais gente que na Celebração.
Paróquia – 236 anos.

Semanan Santa - 2003

- Teatro – 17:30 – Ensaio Geral. Gravado, diretor acompanha a cena.
Cenário, equipe, fora população e figurantes.

Diretor de teatro – Rio Pardo (07/04), Bom Jesus (09/04), Rio Pardo (11/04).
Grupo permanente, Bom Jesus e Arvorezinha.
11 Pessoas: 1 de Arvorezinha e 10 de Bom Jesus
Som e luz contratados pela prefeitura.
- Rubem de Oliveira mora em Bom Jesus.
- 20 anos que encena. Bagé, fundou um grupo de teatro.
- Ministrou cursos e oficinas de teatro, grupo mais novo, Arvorezinha : Arte Nossa.
- 30 de Bom Jesus vão a Arvorezinha.
- Associação de Artes Cênicas vão a Bom Jesus, formada com a mostra.
- Diretor: mora em Bom Jesus.

- Altiva Pererira – reside em Bom Jesus.
- Cenário: montado em Bom Jesus.
- 6 de Bom Jesus e 4 de São Pedro.
- Caifás Arvorezinha.
- Herodes ‘ Bom Jesus.
- Roberto de Oliveria –
- Eduardo Borges Duda: Esporte Clube Santa Cruz – Presidente.
- Jorge Alexandre – Machado Staudt – Grupo de São Pedro ....

10/04

Chegada no cerro às 09h20min – Carona para o Cláudio e uma senhora com criança.
São cerca de 20 ônibus no estacionamento. Trajeto a pé e de carro.
No estacionamento de carros são cerca de 50 carros estacionados e depois o policiamento organizado.
Placas: Rio Pardo, Venâncio Aires, Santa Cruz, Vale do Sol, São Vendelino, Guaíba, Passa Sete, Porto Lucena, Vera Cruz, Cachoeira do Sul, Gravataí, Sapucaia, Eldorado do Sul, Alvorada, São Paulo, Curitiba, Sobradinho, São Sepé, Santa Maria.

Depois do estacionamento – Barracas e carros na área das barracas, Taquara, Ijuí, Pelotas, Arroio dos Ratos.
Venda, |roletas, Bares, Ferramentas, Pescaria de 1,99
Área de acampamento ao lado do altar.
Contato: Eloísa Rodrigues de Assis – Rio Pardo – B. Asseio – R. 44, nº. 97.
10:30: subida para o cerro – depois do altar.
10: 15 – Primeiro grito – Olha a pedra. Crianças chorando alto, o caminho de raízes. Chacota: Vocês estão aí porque estão pagando alguma coisa”. “Graças a Deus não tenho nada a pagar.
Pessoas descendo com raízes e plantas do cerro: pariparoba, urtigão e onda-do-mar, cipó – milomo (bom para inflamação).
- Tô indo aos poucos, mas indo direto.
- Terceira vez.
- “Mais umas cinco ou seis pegadas e vocês estão lá em cima”.
- “Não gosto de estar me arrastando, mas desta vez...”
- “A mãe e a mana ficaram lá em baixo, vamos ver se a gente encontra...
- Na encruzilhada em cima do cerro, tinha um pequeno altar.
- Pompília Rodrigues de Oliveira e Leni Santo de Oliveira –
- SC – 1946 (?) 1ª Ordem Botucaraí – 1016 m.
- Pessoas acendem as velas no marco e escrevem o nome com carvão no marco também.
- Péssima notícia: acabei de descobrir que o filme arrebentou.

Nely Lino de Souza
São Gabriel – RS

Fotos perdidas:

1) Rio Pardo – Bombeiros, diretor, ensaios, doceira.
2) Cerro do Botucaraí- chegada, barracas comércio, moça pagando promessa na cruz, início subida do cerro, escadas, homem com criança, encruzilhada onde havia a capela, casal com depoimentos, pedra: oferenda, velas e família.

Chegada de volta da subida do Cerro:

13:00 – A subida dura cerca de 40 minutos. Impressiona o trajeto, as frases e cada momento que fui registrando. Não se distingue a diferença entre o passeio e a promessa. É possível

verificar esta situação pela faixa etária do grupo que sobe. Acompanhei o grupo, ou melhor, a família de Nely Souza. Entrevistando-a, percebe-se a promessa, que um dia haveria de ser paga. O detalhe que chamou atenção: fumante aos 63 anos sobe o cerro pela terceira vez. Também impressionou o formato de descer os gritos de "olha a pedra", a criança no colo do pai. Enfim, chegamos ao topo depois de 40 minutos de subida.

Na encruzilhada, coleta de depoimento do casal Pompílio e Leni de Oliveira. Também promessa do cerro - distingue os locais da festa, a verdadeira promessa é paga em cima, pois afinal ali é que é o local sagrado. Embaixo, antigamente (30 anos) era apenas um local para aqueles que não podiam subir o Cerro e deixarem suas promessas embaixo. "Hoje, a maioria vem para a festa e não para o santo". Diz que desde pequeno aprendeu a rezar para o Monge. Falou da capela na Encruzilhada que não há mais, e falou do zinco, das paredes de tijolos, e tem certeza da localização de um poço de pedra que está ao lado, é bastante fundo, talvez de 10 a 15 metros de profundidade. Não sabe qual o motivo que levou à destruição da capela. Também apontou outro local de adoração, o marco de altitude do Exército.

Lá encontrei a seguinte prática: No altar havia uma carteira de cigarro e uma rama de fumo, fitas e uma imagem de Nossa Senhora. (Entrevista das pessoas que lá oram). Curioso – me parece que se deslocou o local de adoração em função da existência de algo que poderia servir de altar. As pessoas também pegavam alguns carvões que estavam colocados acima e escreviam seu nome ou iniciais na pedra. Paga a promessa, o grupo posa para a foto e sai de lá.

Visito dois dos mirantes, e mais dois não encontrei o caminho.

Inicio a caminhada de volta. A descida leva mais 30 minutos e achei bastante perigosa. Impressiona a quantidade de crianças subindo e descendo. Paro para bater fotos de algumas pessoas a pedido das mesmas.

Na volta, o local da festa já está bastante cheio. Realmente a grande característica é o jogo, a música. São 9 jogos de roleta, um boliche com dois pinos, muitas tendas de frutas e comidas, bebidas e outras bugigangas.

Retorno a foto da fonte: Tomo água nela. As pessoas enchem garrafas com água e ouço uma criança: Tomei da água benta, é boa, é que nem da torneira".

A prática de buscar plantas no Santo Cerro me parece mais que um detalhe ou uma exceção. São muitas as pessoas que estão com os ramos nas mãos.

A subida ao Cerro é um contínum. As pessoas vão e voltam de lá.

Sento ao lado de um grupo de visitantes que estão em uma excursão. Há uma fileira de homens e outra de mulheres, à beira de uma pequena barraca.

Obs: também são muitas as fogueiras e os fogos ao redor do local onde o povo se aglomera. Creio que o público, agora que são 13:45, beira a casa das mil pessoas.

Invariavelmente vê-se os jovens em grupo e também é em grupo que eles sobem o Cerro.

No som, a mensagem do deputado Luis Carlo Hains.

Anuncia-se a celebração às 15:00.

Da excursão vem gente de Venâncio – Linha Sepé, Harmonia, Costa, Linha 17 de Junho, Olavo Bilac, Linha Salto. Assim organizados: Com Pedro – 5, O...-4, Hildemar – 5, Pal...-2, Marlene 3, etc... Totalizando 24 pessoas e fecharam a excursão na noite anterior.

- Organizam a vinda da família inteira. Alguns vieram somente para conhecer, uma família veio para pedir a cura de uma das filhas, que aparentemente tem alguma deficiência (segundo

eles, tem problema de fala). D. Marlene tentou subir o cerro e não conseguiu. Os homens permanecem sentados ao lado e desconfiados. Comentários depois é que não quiseram gravar entrevistas.

14h40min: Chegada da imagem do Cristo com o Pe. Tonico.

Junto à imagem de Jesus Morto é trazida a imagem particular do Menino Jesus de Praga, com o pessoal do Sindicato Rural de Candelária. (um ano anterior, creio que em 1999, assisti a chegada da mesma imagem com um grupo perfilado e uniformizado de homens de uma academia de ginástica, todos de camisas vermelhas de manga curta e calças escuras).

- A imagem foi colocada em frente do altar e num instante se formou uma fila para adorar a imagem. Na copa vendiam-se velas. No altar havia muitas velas, flores naturais e materiais para aspersão da água benta.

Chega junto com o Pe. Tonico o grupo para leitura, cantos e orações.No final, bênção de água, dos ramos, das imagens.As roletas e os jogos param na hora da celebração.

Leitura da Bíblia sagrada de Jerusalém que é mostrada para o povo e um forte cheiro de velas.